I GRANDI PENSATORI

FRIEDRICH PAULSEN

# KANT

REMO SANDRON — Editore
Libraio della Real Casa
MILANO-PALERMO-NAPOLI-GENOVA

# KANT

FRIEDRICH PAULSEN

# KANT

TRADUZIONE ITALIANA AUTORIZZATA

(SULLA 4ª EDIZIONE TEDESCA)

DI

BERNARDO ATTILIO SESTA

REMO SANDRON — EDITORE
Libraio della R. Casa
MILANO-PALERMO-NAPOLI-GENOVA

La filosofia speculativa, se mai mi ha posseduto, mi ha fatto fuggire, spaventandomi con le sue vuote formule; sul suo nudo campo io non ho trovato nè alcuna fonte viva, nè alcun nutrimento per me. Le profonde idee fondamentali della filosofia ideale restano invece un tesoro eterno, e già soltanto per essa dobbiamo dirci fortunati di esser vissuti in quest'epoca.... Alla fine noi due siamo pur idealisti e ci vergogneremmo se i posteri dicessero di noi, che furon le cose a formar noi, e non che fummo noi a formar le cose.

SCHILLER
*(Nella sua ultima lettera a Guglielmo Humboldt, 2 aprile 1805).*

## *PREFAZIONE ALLA QUARTA EDIZIONE*

È scorso un secolo dacchè Kant chiuse nella morte i suoi stanchi occhi. I profondi effetti, che scaturirono dalla sua vita, durano sino al giorno d'oggi. Dopo un ecclisse passeggiero, il suo astro è tornato a splendere dominatore nell'ultima generazione.

Se ci chiediamo, che cosa conferisca a Kant un'importanza così eminente, non potremo rispondere con altre parole, che con quelle di Schiller che abbiamo preposte a quest'opera: Kant è il fondatore dell'idealismo, nella forma in cui questo è diventato per sempre una proprietà della vita spirituale tedesca.

L'idealismo kantiano comprende tre momenti.

1. L'*idealismo pratico*: la certezza che idee pratiche, idee di ciò che deve essere, siano chiamate a dominare la

vita: la sola vita che abbia valore non è quella di piacere, sì quella che realizza attivamente idee. Insieme con Fichte, che in questo fu il suo vero erede, insieme con Platone, che fu il suo vero predecessore, Kant appartiene agl'idealisti esigenti e critici, non a quelli ottimisti. Il suo giudizio sulla realtà, quale essa è, è improntato ad un tono acre, che si deve al distacco tra essa e l'idea. Kant vede nel particolare il « male radicale », quel modo impuro di sentire, per cui si ha per motivo determinante della volontà non soltanto l'idea, ma anche il soddisfacimento delle inclinazioni. Anche nello Stato e tra gli Stati egli vede un male radicale: ben lungi dal fare del diritto razionale l'unico motivo determinante del regime politico, gli Stati empiricamente dati mostrano la tendenza a far concessioni alla forza a spese del diritto, e nella politica estera usano tutti senza scrupolo la forza anche contro il diritto. Nella Chiesa, infine, lo stesso male radicale: la tendenza a sostituire o ad accoppiare alla libera fede razionale e a quel servizio divino, che consiste nel vivere probi, la servitù alla Chiesa o la coercizione di una fede statutaria. Ed ecco dati così i compiti della filosofia kantiana: lottare per assicurare alla legge morale il dominio assoluto nella vita dell'individuo, al diritto naturale il dominio assoluto nella vita politica, alla pura fede razionale il dominio assoluto in tutta la vita.

2. L'*idealismo gnoseologico:* la certezza, che la conoscenza non penetri dall'esterno nello spirito, ma bensì emani dalle forze creatrici dello spirito. Ossia, secondo l'espressione di Kant: la sensibilità e l'intelletto contengono principî a priori, solo mediante i quali sono possibili l'esperienza e la scienza. E la forza ultima, che spinge innanzi il lavoro scientifico e gli dà un indirizzo, è ancora un'idea, l'idea di un sistema universale perfetto, e, in ultimo, di un sistema, che rappresenti tutta la realtà come la realizzazione di un'idea che comprenda tutto. Con ciò è già dato il terzo momento:

3. L'*idealismo metafisico:* la certezza, che le idee abbiano importanza non soltanto nelle azioni e nella conoscenza dell'uomo—del microcosmo—, ma bensì anche nella grande realtà, ossia che le idee siano i principî creatori

della realtà stessa. Naturalmente le idee divino-cosmiche non stanno—come riteneva falsamente il vecchio dogmatismo teologico e filosofico — nel campo della nostra conoscenza scientifica; la facoltà conoscitiva umana, limitata dai sensi, non può sorpassare la cerchia del mondo fenomenico. Ma esse traluceno attraverso i fenomeni, specialmente nel mondo organico e—in sommo grado—in quello storico, cosicchè anche la ragione speculativa non può fare a meno di porre idee a base della concezione di quei campi. E la ragion pratica, che ci obbliga a realizzare idee, per le quali non v'è spazio nel mondo fenomenico, dà alla certezza del mondo ideale la sua base ultima, che è insieme la più ammissibile, nella fede pratico-religiosa, che non poggia su di un sapere conforme all'esperienza, nè sopra sofisticherie logiche, ma che invece è ancorata nella più profonda essenza dell'uomo, cioè nella sua volontà razionale.

Sono questi i pensieri grandi e durevoli, con cui Kant ha stampato la sua impronta incancellabile nella vita spirituale del popolo tedesco, e non soltanto di quello tedesco. In questo senso la sua filosofia può qualificarsi come l'ultima e più profonda soluzione dell'ultimo e più profondo di tutti i problemi: comprendere la necessità nella realtà come una *necessità razionale*.

Di queste tre parti, l'idealismo pratico e quello gnoseologico vengono riconosciuti generalmente come membri essenziali della cerchia dei pensieri kantiani. Non è così dell'idealismo metafisico. Sin dall' apparire dell' edizione precedente si sono sollevati dubbi e contraddizioni contro la mia esposizione della filosofia kantiana, principalmente per il fatto, che io accolgo l'idealismo metafisico quale elemento legittimo del sistema. Si è obiettato che così la filosofia critica vien riportata troppo presso a Platone e a Leibniz, tanto presso, da farle propriamente perdere la sua importanza di filosofia originale.

Io non posso cedere a quest'obiezione. L' idealismo metafisico non si può assolutamente passar sotto silenzio in una esposizione completa della filosofia kantiana. *Tra il regno della vera e propria conoscenza scientifica e il regno della fede pratica c'è un regno intermedio: quello del pen-*

*siero necessario razionale.* Il pensiero non è limitato al campo di ciò che è dato nella percezione possibile: la ragione è spinta dalla sua natura oltre ogni esperienza possibile e si fa pensieri necessari su ciò che non può essere mai oggetto di esperienza. Ora se questi pensieri non sono anche elementi costitutivi della realtà empirica, se essi hanno soltanto importanza regolativa per l'uso empirico dell'intelletto, allora essi non sono affatto scaturiti da volontà subbiettiva, ma sono invece posti necessariamente con l'essenza della ragione stessa. E così vi è certamente non soltanto metafisica come « scienza naturale pura », bensì anche metafisica come sistema di *pensieri necessarî sulla realtà, com'essa è in se stessa.*

Ossia, la metafisica è possibile in doppio senso:

1) come *scienza naturale pura*: la struttura fondamentale della nostra sensibilità e del nostro intelletto ci dà lo schema fondamentale della realtà com' essa è per noi; così la metafisica è possibile come conoscenza aprioristica del mondo fenomenico secondo la sua forma.

2) come *pensiero puro del mondo intelligibile*: la struttura fondamentale della nostra ragione, della ragione che pensa, che pone fini, che realizza idee, ci dà lo schema fondamentale della realtà come essa è in sè, non già che essa sia *conosciuta scientificamente*, ma bensì *pensata necessariamente* e ammessa come reale nella *fede pratica.* Così è possibile la metafisica come concezione del mondo *intelligibile.*

Mi pare che il distacco tra la filosofia di Kant e quella di Platone e di Leibniz, che è pura conoscenza intellettiva del mondo sovrasensibile, sia abbastanza evidente. D'altra parte non è certo meno evidente, che Kant, per ciò che riguarda l'insieme della sua concezione del mondo, si pone dalla parte del *platonismo* e non da quella del *naturalismo*, che nega ogni metafisica e riconosce solo la fisica (Epicuro). Le premesse del naturalismo, se possono essere sufficienti per la fisica, non lo sono per la concezione del mondo. Ed è altrettanto evidente che Kant, nella teoria della conoscenza, nella determinazione dell'origine e del metodo della conoscenza, non appartiene già agli « empiristi » (Hume), bensì ai « noologisti », il cui princi-

pale rappresentante nella filosofia moderna è per lui Leibniz.

Per ciò che riguarda la *metafisica*, Kant dice che tutti i suoi sforzi tendono a trovare il *vero metodo della metafisica*, il fondamento scientifico di essa. Questa dichiarazione compare costantemente in tutti gli scritti kantiani che vanno dalle lettere a Lambert e Mendelssohn del 1765 e 1766 sino a quelle considerazioni retrospettive, che egli fece nel decennio 1790-1800, in occasione del tema di concorso dell' accademia di Berlino riguardante i progressi della metafisica. La mente di Kant è rivolta a scoprire il passaggio dal *mundus sensibilis* al *mundus intelligibilis*. E benchè egli nella filosofia critica trovi aperto un tale passaggio sicurissimo soltanto per la ragione pratica, tuttavia egli aggiunge subito: perciò alla ragione pratica, la quale, sollevandoci al di sopra del mondo fenomenico, ci fa entrare nel mondo intelligibile della realtà, spetta il primato su quella speculativa. Però, chiunque abbia studiato con un po' d'acume e d'attenzione la teoria kantiana delle idee e del loro uso speculativo, sa che anche la ragione speculativa, non ostante l'analitica e la dialettica, fa tralucere, per più di uno spiraglio, almeno un barlume di mondo intelligibile. Secondo alcuni interpreti di Kant, egli non avrebbe dovuto dire altro del mondo intelligibile, se non che esso è per noi un x, un x a noi ignoto sotto ogni rapporto, e anche ciò con una certa riserva a cagione di quel-l'*è*. Ma Kant si permette di pensare qualche cosa che i kantiani gli proibiscono di pensare. I suoi pensieri si muovono per le sue proprie vie; e il centro, attorno a cui essi si aggirano, rimane il mondo delle idee; la sua metafisica e la sua epistemologia, la sua etica e la sua filosofia della storia, la sua filosofia della natura e la sua filosofia dell'arte gravitano verso questo centro, come io ho mostrato distesamente in una trattazione sul « *Rapporto di Kant alla metafisica* » (*Kantstudien*, editi da Vaihinger, IV, 413-447). E come potrebbe egli vedere nella teologia morale, nella fede pratica, il coronamento di tutta l'opera, se l'oggetto della fede non fosse determinato dal pensiero razionale? Può alcuno credere in un *x*, in un qualcosa, in un non so che, e trovare in questa fede la salute?

Invece, per ciò che riguarda la *teoria della conoscenza*,

la caratteristica essenziale di Kant è la *fede nella ragione*. Kant non si lagna — come fa Locke — della naturale debolezza e dei ristretti limiti della facoltà conoscitiva umana; non provoca, per sfiducia nella ragione, l'esperienza o il buon senso comune — come fa Hume —; non si rifugia — come Hamann o Jacobi — in una credenza mistica; ma mostra invece dappertutto la fiducia, che la ragione sia in grado di determinare da se sola, secondo saldi principii, la vita e la concezione del mondo. Soltanto la conoscenza scientifica essa non può produrre da se sola: per questa l'uomo ha bisogno anche dell'intuizione. Ma ciò che fa scienza la scienza, non è la parte che deriva dall'esperienza, bensì il fattore aprioristico, ossia, in ultima analisi, la ragione. Da Platone in poi, nessun filosofo, nemmeno Spinoza, ha parlato con tanto disprezzo della «plebeità dell'esperienza».

Perchè tanti trovano difficile accogersi di ciò? Io credo che v'entri un momento subiettivo: essi guardano Kant, partendo da idee della metafisica dogmatica, sia essa metafisica della Chiesa ovvero metafisica dei libri di «forza e materia». La prima forte impressione che ricevono dalla Critica è che questa distrugga tali idee. Sia che essi maledicano Kant come distruttore, sia che lo benedicano come liberatore, egli è per loro sempre il distruttore della metafisica. Così la prima impressione che ne ricevettero i suoi contemporanei fu che la metafisica di Leibniz-Wolff fosse demolita. Quest'impressione si rinnovò, quando nel decennio '60-'70—era ancor fresco il ricordo della filosofia hegeliana—si ritornò allo studio di Kant: Kant apparve come colui che aveva messo in guardia contro i voli della speculazione, colui che aveva limitato la conoscenza umana con pietre terminali irremovibili, tanto contro Hegel, quanto contro Büchner. Fu questa anche la prima impressione che io ricevetti, quando, molti anni fa, lessi per la prima volta la Critica.

E naturalmente quest'impressione non è del tutto falsa: nella Critica vi è anche negazione e distruzione. È anche vero, che ognuno è libero di ritenere che quel che vi è di essenziale e d'importante in Kant è quel tanto che gli fa comodo; ma così non si ha tutto Kant, non si ha Kant stesso, bensì un Kant immaginario. Il Kant reale,

il Kant storico, è un altro. Per lui la « delimitazione » era soltanto un momento e non il più importante. E solo dopo che io mi accorsi di questa verità, solo dopo che cominciai a studiare la « Critica della ragion pura » storicamente, cioè in rapporto con gli scritti precritici, in rapporto con Hume, solo allora la potei intendere nella sua interezza; e scomparve allora anzitutto quell'impressione di strana prolissità, che essa deve fare a chiunque consideri come suo grande risultato quello di aver limitato all'esperienza la conoscenza umana. Partendo dal pensiero di *mundus intelligibilis*, che la ragione pensa necessariamente, si può intendere anche la « delimitazione »; ma non si può, partendo dalla delimitazione, trovarne il rapporto col *mundus intelligibilis*.

Coloro che si ritengono i soli veri kantiani, hanno contraddetto ai risultati di questo libro, facendo sentire i loro pretenziosi ammaestramenti, la loro superba saccenteria, il loro biasimo sprezzante. Io mi limito a far menzione di ciò: il lettore mi dispenserà dal parlarne, come io mi dispenso dal replicare alle critiche e agli ammaestramenti che son fatti in tal forma. Non è affar mio il disputare con gente, il cui unico argomento consiste nel ripetere ciò che Kant ha detto o che — secondo la loro interpretazione, che è per essi la sola giusta — gli è stato possibile e lecito dire; con gente per la quale lo scostarsi da Kant, dal loro Kant, e il non intendere Kant sono tutt'uno. Io prevedevo che sarebbe stato così; a coloro che « non sono altro che kantiani », un libro, pel quale Kant non rappresenti la conclusione definitiva della filosofia, e che ritenga che anche il secolo XIX abbia portati pensieri nuovi e notevoli, non può piacere. Ed io trovo affatto naturale, che essi spieghino ogni scostarsi da Kant come un non-comprendere Kant. Studio di Kant, e non critica di Kant; studio di Kant sino a tal segno, che nessun altro pensiero trovi accesso nella nostra testa: a chi si è così allenato, è naturale che ogni allontanarsi dal canone debba apparire un errore o un malinteso. Lichtemberg, riferendosi ai kantiani assoluti (ce n'erano anche al suo tempo) disse di credere che la massima parte di essi, nella letizia d'intendere un sistema molto astratto ed espresso oscuramente,

ritenevano anche che esso fosse dimostrato. Quest'osservazione vale oggi come allora, ed oggi come allora se ne deduce che, chi aderisce a un sistema non dimostrato, fa così perchè non l'ha capito.

Riguardo al rapporto tra questa edizione e quella precedente, ho anzi tutto utilizzato il materiale nuovo venuto alla luce, specialmente le numerose lettere di Kant, che nel frattempo sono state rese pubbliche. Migliorando qua e là l'esposizione, in parte con riguardo alla critica, ho cercato di dare al pensiero una forma più trasparente o meno esposta al malinteso. Invece, non ho da riferire nessun mutamento essenziale nel mio modo di concepire Kant, nè credo che in avvenire sarà altrimenti: ho studiato Kant abbastanza lungamente per essere almeno in ciò, e certo non soltanto in ciò, in qualche modo sicuro del fatto mio.

Potrà forse interessare anche il lettore il sapere che questo libro è stato pubblicato anche in russo e in inglese. L'eccellente traduzione inglese dei Sigg. J. E. Creighton e A. Lefèvre della Cornell University è completata con la bibliografia kantiana inglese e con un elenco completo di tutte le traduzioni inglesi di opere kantiane.

*Steglitz presso Berlino, febbraio 1904.*

FEDERICO PAULSEN.

## *PREFAZIONE ALLA PRIMA EDIZIONE*

Il fatto che questo libro fa parte della collezione Fromann, indica già a che cosa esso possa mirare, che cosa esso debba escludere. Esso può presentare i pensieri kantiani soltanto nelle loro grandi linee fondamentali e deve rinunziare a svolgerli in tutta la loro ampiezza; tanto meno esso può mettersi a risolvere le mille questioni che si connettono col sistema, o volersi accordare con la letteratura kantiana, che va aumentando sino all' infinito. D'altro canto, però, esso avrà un carattere alquanto diverso da quello dei volumi di questa collezione che si sono pubblicati sinora. Ormai Kant occupa una posizione speciale nella nostra letteratura filosofica; presentemente egli è il centro dello studio accademico della filosofia e l' oggetto di una specie di lavoro filologico, come fu già Aristotele alcuni secoli prima. Perciò io ho creduto di non dovermi limitare ad esporre in generale i pensieri fondamentali del sistema, e invece ho cercato—sin dove era consentito dalla mole del libro—d' informare il lettore anche degli studi kantiani del presente, delle differenti interpretazioni dei punti principali, e del materiale di fonti di cui possiamo disporre per conoscere i pensieri e la loro evoluzione. Non mi son dissimulato che un lavoro siffatto, in un'epoca in cui ogni rigo che Kant ha lasciato — stampato o manoscritto — è stato sottoposto alla lente dell' indagine speciale, sarebbe stato abbastanza scabroso per l'autore. Tuttavia non mi son potuto nè voluto sottrarre al compito propostomi con gentile insistenza dall'editore e dal direttore della collezione, an-

zitutto perchè il compito stesso mi attirava. Io non posso mettermi tra coloro che aderiscono incondizionatamente a Kant, pur essendo ben convinto che la sua filosofia, coi suoi grandi pensieri fondamentali, sia destinata a mostrar la via anche alla concezione del mondo e della vita del presente. E la serietà e la forza, con cui egli si dedicò alla soluzione degli ultimi e più profondi problemi, faranno sempre delle sue opere un attraente e degno oggetto di studio.

Non ho voluto dissimulare che, secondo il mio convincimento, nel sistema come tale c'è non poco di caduco, e, con la sincerità che si deve usare verso un uomo come Kant, ho indicato i punti, nei quali egli batte vie, che io nè posso percorrere nè credo praticabili. Intendo dire non soltanto dello schematismo esteriore, bensì anche della forma interiore del sistema, cioè della maniera aprioristico-dogmatica del pensare, che si orienta verso la matematica e domina sulla teoria della conoscenza e sulla filosofia morale di Kant. Essa appartiene con le sue premesse al secolo XVIII; il secolo XIX l'ha abbandonata dappertutto e l'ha sostituita con quella storico-genetica. Molto più caro ho invece il contenuto della filosofia kantiana; il suo idealismo etico-metafisico, la sua concezione del rapporto tra lo spirito conoscente e la realtà, la sua determinazione dell'importanza che il sapere e il volere hanno per la vita e per la concezione del mondo; tutti questi sono divenuti elementi durevoli della filosofia tedesca. Appunto considerando che la filosofia di Kant è una filosofia vivente, io credetti di non dovere soffocare la riflessione critica. Quando la critica cessa, è segno che una filosofia è morta: quel che si dice « essa diventa storica ». Per Kant questo tempo non è ancora venuto: egli deve ancora dire cose importanti anche all'età presente. E non soltanto nella teoria della conoscenza: io desidererei anzi tutto, che anche qualche cosa del suo idealismo pratico, delle sue alte idee di dignità umana, di diritto, di libertà, rivivesse in quest'epoca di realismo e di fede nella potenza e nel danaro. Pur troppo, il vero popolo tedesco non può, senza provare una certa vergogna, volgere lo sguardo dalla fine di questo secolo alla fine di quello precedente, al quale Schiller cantò quel superbo inno di gloria.

Lo scopo del libro esige che esso s' indugi sulle parti centrali della sfera dei pensieri kantiani e si limiti ad abbozzare le parti periferiche. In maniera speciale, anche la *metafisica*, alla quale si suol dare per lo più un posto troppo secondario rispetto alla Critica, è stata qui esposta minutamente. Kant dice una volta scherzosamente, che egli ha avuto la sorte d' innamorarsi della metafisica, benchè solo di rado potesse vantarsi di averne ottenuto i favori. Vi è in questa dichiarazione qualche cosa di più del semplice scherzo; a quest'antico amore Kant, a malgrado della critica razionale, rimase sempre fedele; e da parte della metafisica i favori, anche in seguito, non mancarono del tutto. Se Kant nella critica assume di quando in quando l'apparenza dell'agnostico, tuttavia, dovunque egli riveli immediatamente il suo pensiero personale — come nelle lezioni e negli appunti per le lezioni—, ci si presenta il puro platonico; e chi non bada al Kant platonico non intenderà nemmeno il Kant critico. L' idealismo trascendentale non esclude quello obiettivo e metafisico ; al contrario, esso è destinato a servir da base, da un canto alla teoria razionalistica della conoscenza, d'altro canto ad una metafisica idealistica. La concezione kantiana della natura « realmente reale » è, in fondo, rimasta sempre inalterata: la realtà in sè è un sistema di « enti pensabili » esistenti, collegati in unità mediante rapporti teleologici, i quali vengono pensati intuitivamente dall'intelletto divino e appunto così vengono posti come reali. Il metodo di motivare questa concezione si muta, ma la concezione stessa permane. Nella Critica della ragion pura, il lato negativo, quello che combatte una falsa motivazione, predomina: il pensiero kantiano si allontana ivi sino alla massima distanza dal suo centro: negli scritti seguenti, anzi tutto nelle altre due Critiche, il « mondo intelligibile »—la cui realtà è però anche l' ovvia premessa della Critica della ragion pura— torna a spiccare nel modo più deciso, come punto centrale dominante. Chi non se ne accorge, chi fa di Kant o l'agnostico scettico, che insegna l'inconoscibilità delle « cose in sè », o l'idealista subbiettivo, pel quale non v'è affatto alcuna realtà in sè esistente, chi fa così, non verrà mai a capo della filosofia kantiana, o per lo meno ne verrà a capo

non mediante esegesi, ma bensì soltanto introducendovi e cavandone altro significato.

Io sarei lietissimo, se questa mia esposizione potesse un po' contribuire a far coraggio alla metafisica idealistica — che nell'epoca recentissima ha cominciato ad osare di venire di nuovo alla luce—, mostrandole che Kant non è per lei un nome minaccioso, ma bensì un patrono benevolo.

Lo scopo del libro dice anche per chi esso è scritto. Esso vorrebbe anzitutto servire da guida a coloro che vogliono leggere e studiare da sè Kant. I nostri studenti si vedono oggidì rimandati da ogni parte — da lezioni, esercizi, temi d'esame —a Kant. Accadrà così, che per taluno la Critica della ragion pura sarà il primo libro filosofico, che egli tenterà di leggere seriamente. Che essa però non sia proprio adatta a questo scopo, è cosa evidentissima: Kant stesso, il quale persino nello scrivere i Prolegomeni intendeva far un'opera non per principianti, ma bensì per futuri maestri di filosofia, l'avrebbe sconsigliato. Infatti, non soltanto i problemi della Critica sono in sè i più difficili, ma anche la maniera della trattazione accresce la difficoltà, presupponendo nulla di meno, che la conoscenza di tutta la filosofia di quel tempo, del dogmatismo e dello scetticismo, di Leibniz e di Hume, che non stanno soltanto fuori della Critica, ma bensì dentro di essa stessa, come serie di pensieri già superati, ma tuttavia non spenti. Ciò vale specialmente per Leibniz. La Critica della ragion pura fa non di rado l'impressione di un palinsesto: su di uno scritto originario, mezzo cancellato, si è fatto uno scritto nuovo, alla cui chiarezza nuoce la scrittura sottostante. Ma noi non possiamo mutare questi rapporti; la filosofia kantiana sta ora all'ingresso della filosofia del secolo XIX, e all'ingresso della filosofia kantiana sta a sua volta la Critica della ragion pura. Io perciò ho avuto cura speciale di esporre per ogni singola disciplina la situazione storica delle cose, dalla quale Kant parte e che egli presuppone come nota, con l'ampiezza necessaria, perchè le questioni che egli si pone apparissero così evidenti. È certo che, ciò non ostante, la porta resta stretta e la via ripida; però anche questo può avere il suo

lato buono. Un entusiasta ha raccomandato una volta la proposta di cominciare col greco l'insegnamento scolastico, sostenendo che, se il bambino novenne si è reso sin da tutto principio padrone della morfologia greca, allora la via per ogni ulteriore insegnamento linguistico si trova comoda, piana e in discesa. Così al lettore della Critica della ragion pura si potrebbe dare conforto e incoraggiamento, dicendogli che, se egli l'avrà sviscerata e capita, allora tutte le seguenti opere filosofiche gli appariranno facili e comode.

Nel citare le opere di Kant, io do, per quanto è possibile, i titoli e i paragrafi; i numeri delle pagine si riferiscono alla seconda edizione dell'Hartenstein, in otto volumi. Del resto io sono parco nel riportare brani, perchè credo che, in media, fra cento citazioni non se ne consulta che una, e perchè infine si deve intendere Kant dal suo insieme: partendo da brani staccati, si può cavare da lui presso a poco ogni concezione possibile e impossibile.

L'incisione che sta a principio del libro rappresenta il gruppo Kant-Lessing del monumento di Rauch a Federico: la fotografia è stata presa dal Niemeyer (Steglitz) sul getto in bronzo del museo di Rauch. La testa di Kant ha per modello quella del busto di Kant, che fu fatto su Kant vivente da Hagemann, scolaro di Schadow, nel 1802 e che appartiene all'università di Königsberg. Con idea felice Rauch ha accoppiato Kant e Lessing: Kant stesso non avrebbe forse scelto alcun altro che Lessing come rappresentante deilettori pei quali egli scriveva. I due uomini sono genialmente caratterizzati nel loro essere: Kant, il maestro che espone con incrollabile serietà e zelo il suo sistema; Lessing, l'uditore che con placida attenzione ne intende la parola. Ed anche il fine sorriso, che aleggia attorno alla fine bocca dell'uditore, non sarebbe potuto mancare, se egli avesse ancor potuto leggere le opere, in cui il filosofo critico, con la sicurezza che gli era propria, annunzia la nuova dottrina. Pare che le labbra, atteggiate ad un lieve sorriso scettico, vogliano dire: dunque finalmente tutta la verità, la verità definitiva?

L'originale della qui annessa lettera di Kant a suo fratello si trova in questa Real Biblioteca. Essa ci mostra la scrittura di Kant e ci permette di gettare, sul modo di pensare del filosofo, uno sguardo che non è privo di interesse.

*Steglitz presso Berlino, 16 febbraio 1898.*

FEDERICO PAULSEN.

Lieber Bruder!

Bey dem Besuche, den Ueberbringer dieses Hr. Reimer, ein Verwandter von deiner Frau, meiner werthen Schwägerin, bey mir abgelegt hat, ermangle ich nicht, was sich meiner überhäuften Beschäftigungen wegen und der außerordentlich selten thun lässt, mich bey dir im Andenken und Freundschaft zu bringen. Unerachtet dieser scheinbaren Gleichgültigkeit habe ich an dich, nicht allein so lange wir beyderseitig leben, oft genug, sondern auch für meinen Sterbefall, der in meinem Alter von 68 Jahren doch nicht mehr sehr entfernt seyn kann, brüderlich gedacht. Unsere zwey übrigen, beyde verwittwete Schwestern sind, die älteste, die 5 erwachsene und zum Theil schon verheyrathete Kinder hat, gänzlich durch mich, die andere welche in das St. Georgenhospital eingekauft ist, durch meinen Zuschuß versorgt. Den Kindern der ersteren habe bey ihrer anfänglichen häuslichen Einrichtung meinen Beystand, und auch nachher nicht versagt; so, daß, was die Pflicht der Dankbarkeit, wegen der uns von unseren gemeinschaftlichen Eltern gewordenen Erziehung fordert, nicht versäumt wird. Wenn du mir einmal von dem Zustande deiner eigenen Familie Nachricht geben willst, so wird es mir angenehm seyn.

Übrigens bin ich, unter Begrüßung meiner mir sehr werthen Schwägerin, mit unveränderlicher Zuneigung

Dein

treuer Bruder

I Kant

Koenigsberg d. 26 Januar 1792

# *INTRODUZIONE*

## *LA FILOSOFIA DI KANT NELLA STORIA UNIVERSALE*

Vi sono tre atteggiamenti dello spirito di fronte alla realtà, che pretendono di rappresentare il vero: la religione, la filosofia e la scienza. Germogliate tutte e tre da una sola radice, si espandono liberamente pei gradi superiori di sviluppo della vita spirituale, per poi ricongiungersi e in fine dividersi di nuovo e in varia guisa; ricevendo quindi la loro impronta speciale dal modo appunto con cui questo processo avviene.

Anzi tutto, ogni filosofia è determinata in sostanza dal posto in cui si colloca di fronte alla religione ed alla scienza. In generale, la filosofia assume una posizione intermedia tra la scienza e la religione. Adottando un'immagine di Bacone, che rappresenta il mondo spirituale come un globo (*globus intellectualis*), simile al *globus materialis*, quale la cosmologia medievale considerava il mondo esteriore, si può suddividere quel globo in tre sfere concentriche, che corrispondono alle tre sfere del cosmo. La scien-

za, in questo globo, rappresenterebbe la sfera esteriore, corrispondente al mondo delle stelle fisse; la religione, corrispondente alla terra, costituirebbe il nucleo interno; la filosofia in fine occuperebbe la sfera media, ossia la planetaria.

La *scienza* occupa la posizione periferica nella vita spirituale. In essa, che pensa e che calcola, produce un sistema di concetti e di formule, con cui riesce a comprendere e a dominare esteriormente la natura; la mèta è di assoggettare il mondo intero ad una legge unica ed universale. La *religione* costituisce l'intimo nucleo della concezione del mondo, e la sua mèta è la interpretazione del significato delle cose. La scienza insegna a comprendere il mondo (*begreifen*), ma non a intenderlo (*verstehen*). Ogni religione vivente è certa di possedere il segreto della vita e del mondo e di manifestarlo in intuizioni concrete del buono e del perfetto. La *filosofia* assume una posizione intermedia fra tutte e due; da un lato, ha dei punti di contatto con la scienza, dall'altro con la religione; vuole comprendere il mondo, ma vuole anche intenderlo. Qual suo còmpito speciale, si presenta appunto a chi la consideri storicamente l'ufficio di intermediaria fra la scienza e la religione; essa tende a ridurre ad unità la scienza e la fede, e quindi a stabilire l'unità della vita spirituale. È quanto essa procura sì all'individuo che alla comunità; come nel primo caso è intermediaria fra il cervello e il cuore, così in quest'ultimo impedisce che la scienza e la religione diventino completamente estranee e indifferenti l'una all'altra, e che la vita spirituale del popolo si corrompa in una scienza sospettosa della fede e in una fede timorosa della scienza, ossia nella superstizione.

È ammesso così, che il carattere di una filosofia è determinato in sostanza dal modo in cui assolve questo suo còmpito storico. Da questo punto di vista, si possono distinguere due forme fondamentali della filosofia: e le chiamerò col Kant la *dogmatica* e la *critica*. L'essenza della filosofia dogmatica consiste nel voler dimostrare la fede e fondarla sulla scienza. Essa produce, come una varietà di sè stessa, il proprio contrario, cioè la filosofia *scettica*; giacchè mentre questa esamina le prove e le riconosce in-

sufficienti, arriva al punto di rigettare la stessa fede e di proclamare la comprensione scientifica unica forma della verità. Contro questa, sorge la filosofia *critica*; la sua essenza consiste nell'esporre la differenza essenziale delle funzioni della scienza e della fede, della comprensione e dell'intelligenza del significato delle cose, e insieme nel preparare la pace, per mezzo d'una divisione netta dei singoli territorii; la fede, non derivando dall'intelligenza, non può, come vorrebbe il dogmatismo, esser dimostrata dall'intelligenza, ma non può nemmeno, come vuole lo scetticismo, essere eliminata dall'intelligenza stessa.

Indicheremo il compimento di questo schema concettuale nel processo storico.

La forma originaria del dogmatismo positivo in Oriente è la filosofia *idealistica* dei Greci; la forma originaria del dogmatismo negativo è la loro filosofia *materialistica*. Platone e dopo di lui Aristotile partono dal concetto fondamentale che il mondo sia la realizzazione delle idee: l'ordine cosmico con le sue leggi matematiche è ragione obiettiva, ogni essere vivente un pensiero teleologico realizzato, perfino l'uomo è l'autorealizzazione della ragione nel riconoscimento del fine della propria vita e nei fini ideali dell'universo. Così il vero prodotto della filosofia è il riconoscimento del significato del mondo nella forma di un sistema scientifico.

La stessa concezione del mondo e della filosofia predomina nella filosofia del Medio Evo che fino al principio del sec. XVIII si mantenne come filosofia scolastica, e quindi di nuovo nella teologia naturale, che ai giorni di Locke e del Leibniz, soppiantò la prima; la sua mira è di dimostrare scientificamente, almeno nelle linee fondamentali, la verità della fede, o di riconoscere i pensieri teleologici divini nella natura e nella storia. La differenza capitale della filosofia cristiana dalla greca consiste — astraendo dalla dipendenza da una autorità esteriore — nell'affacciarsi della filosofia teleologica della storia, mentre la speculazione greca si fondava essenzialmente sopra una teleologia naturale.

Accanto al dogmatismo positivo sta, come suo contrario, il negativo. Nell'antichità esso ci si presenta con la filosofia di Epicuro, che non sa nè vuol sapere se non di

corpi e di leggi naturali, anzi che di idee e di pensieri finalistici. Soppressa quasi interamente nel Medio Evo, questa tendenza ritorna presto alla luce, e così il pensiero puramente scientifico, specialmente nella matematica e nella storia naturale, riesce a muoversi più liberamente. Nella seconda metà del sec. XVIII questa filosofia, specialmente in Francia, è la tendenza condannata e la predominante ad un tempo.

Superare quest'antitesi che si presenta in tutta la storia del pensiero umano è lo scopo particolare della filosofia *critica*, della filosofia di Kant. Questi vuole stabilire, col dogmatismo positivo, l'*accordo tra la fede e la scienza*, ma perciò *si fonda anzi tutto sulla filosofia morale, non sulla filosofia della natura*; e così può toccare anche al dogmatismo negativo ciò che è nel suo diritto: la ricerca libera, spregiudicata di tutto il mondo dei fenomeni secondo la legge di causalità.

Nella filosofia teoretica, il Kant supera insieme il dogmatismo positivo e il negativo. Egli sostiene col materialismo che la scienza porta soltanto alla conoscenza delle leggi, ma non alla conoscenza del significato delle cose; essa è meccanistica, non teleologica. Una teleologia naturale e storica, come scienza, è qui impossibile e, perciò, la teologia naturale, come scienza, è impossibile. Per l'opposto, è possibile in sè una conoscenza scientifica del mondo, che dalla formazione del cosmo fino al sorgere della vita sulla terra e fino al corso della storia dell' umanità, costruisca tutte le cose come conseguenze necessarie di cause determinate.

D'altra parte, Kant è convinto con l'idealismo che vi è un significato in tutte le cose e noi possiamo conoscerlo con certezza. Vi è un significato nella vita e noi poniamo con certezza immediata i beni morali come scopo assoluto della vita, non per mezzo dell'intelligenza o del pensiero scientifico, ma per mezzo della volontà, ossia, come dice il Kant, della ragione pratica. Quando la volontà, che giudica solo mediante i predicati «buono» e «cattivo» stabilisce il morale come ciò che ha valore assoluto, il punto di partenza per la comprensione della vita è dato; noi spieghiamo la storia con la volontà, non con l'intelligenza: queste per-

sone e questi avvenimenti, p. e. Gesù, la sua vita e la sua morte, sono i fatti assolutamente importanti della storia. Così sorgono tutte le religioni storiche. E poichè tutto il mondo è riferito a questo punto fisso, sorge la concezione religiosa del mondo; la natura viene trattata come mezzo per agevolare quello scopo. La fede è certa che Iddio ha creato il mondo per realizzarvi i suoi pensieri della salvezza degli uomini. Tutti i dogmi di tutte le religioni sono la varia espressione di questa certezza: il mondo esiste per il bene, la natura e la storia hanno il loro fondamento nei pensieri teleologici di Dio.

Ma come possono conciliarsi questi due modi indipendenti di considerare le cose, la spiegazione scientifica e l'interpretazione religiosa, nella stessa concezione del mondo? Ecco la risposta di Kant: *per mezzo della distinzione di un mondo sensibile e di un mondo soprasensibile.* Il mondo che ci offre l'oggetto della conoscenza naturalistico-matematica non è la realtà per sè, ma una semplice manifestazione nella nostra sensibilità; il mondo della fede religiosa invece è la realtà stessa soprasensibile. Quest'ultima, per la natura della cognizione umana, che presuppone una intuizione sensibile, non può diventar mai oggetto di conoscenza scientifica. Solo una cosa noi possiamo sapere: cioè la sua esistenza. Questo è l'ultimo grado che raggiunge il sapere; l'intelletto, ripiegandosi criticamente sopra di sè e sopra la propria natura e i propri limiti, riconosce che al di là del mondo sensibile v'è una realtà assoluta. E così lo spirito, che non è soltanto intelletto, considera come essere morale sè stesso quale membro di questa assoluta realtà, e determina la sua natura per mezzo della sua propria natura. Questa è la teoria kantiana del primato della ragione pratica sulla teoretica.

In tal modo, la filosofia critica risolve l'antico problema del rapporto della scienza e della fede. Kant è convinto che gli sia riuscito, grazie a un'esatta limitazione dei varii campi, di stabilire il fondamento d'una pace leale e durevole fra loro. In realtà il significato e la forza vitale della sua filosofia poggeranno in prima linea su questa base. Nei particolari, qualche cosa ci potrà anche sembrare inaccet-

tabile, ma il suo merito perenne è quello di aver tracciato per la prima volta con mano sicura la linea di confine tra la scienza e la fede: la sua filosofia dà alla scienza ciò che le spetta, tutto il mondo fenomenico per la ricerca più libera: d'altro canto, dà alla fede ciò che è il suo diritto eterno: l'interpretazione della vita e del mondo dal punto di vista dei valori. Non c'è alcun dubbio, che appunto su ciò si fonda la grande azione che Kant esercitò sul tempo suo; egli apparve come il redentore e il conciliatore d'un dissidio insopportabile. L'antico pareggiamento delle esigenze che il sentimento e l'intelletto pongono alla realtà, la così detta teologia naturale, aveva pagato sempre più il fio, nella seconda metà del sec. XVIII, della sua credulità: Voltaire e Hume non avevano scritto invano. La scienza sembrava esigere la deposizione della vecchia fede. D'altro canto, il cuore propendeva ancora verso quest'ultima, il pietismo aveva resa ancor più intima la religione, e offertole nuove e salde radici nello spirito del popolo tedesco. Ed ecco Kant, che mostrò una via d'uscita dal dilemma: la sua filosofia rendeva possibile d'essere nel tempo stesso un uomo rettamente pensante e un uomo sinceramente credente; e di ciò migliaia di cuori gli han professato gratitudine con fervore di sincera venerazione. Reinhold esprime tutto questo, nella prima lettera diretta al Kant, con le parole: « Io riprovai, cercai e trovai nella critica il mezzo non più creduto possibile, di sollevarsi cioè sopra la sciagurata alternativa fra la superstizione e la incredulità. »

In fatto, la filosofia kantiana rappresentò una liberazione, simile a quella che due secoli prima la Riforma aveva portato allo spirito tedesco. In un certo senso, si può ritenere che il Kant abbia compiuto ciò che Lutero aveva iniziato. Il significato originario della Riforma fu di svincolare la fede dalla tirannide della scienza, e la coscienza dalle autorità esteriori. Lutero era rimasto scandalizzato dalla confusione di religione e di scienza nella teologia e nella filosofia scolastica; l' aver costruito una dottrina filosofica sulle basi della fede e l'aver fatto un *credo* della *fides*, gli sembrò la radice di tutti i mali. La sicurezza immediata del cuore in luogo della credenza cieca in una dottrina umana, l'avere un Dio benigno e riconciliato

in Cristo, il far prevalere sulle opere esteriori il sentimento interiore, ecco l'anima della sua opera. La Riforma non potè mantenere salda questa sua base; ben presto si smarrì nel pelago della filosofia scolastica, che colloca la fede su dimostrazioni scientifiche. Solo il Kant ha annientato definitivamente la filosofia scolastica; facendo esulare la fede dalla scienza e la scienza dalla religione, diede ad entrambe libertà e indipendenza e nel tempo stesso fissò la morale sul principio: non l'opera, ma l'intenzione.

A questo concetto e a questa valutazione della filosofia kantiana si oppongono due altre correnti: le due forme cioè, del dogmatismo, che si difendono contro il criticismo. Nemiche l'una all'altra, si trovano unite nel condannare egualmente la teoria kantiana; il dogmatismo negativo rimproverandole il tradimento della scienza, il positivo lo abbandono della fede. Mentre l'uno accusa il Kant qual distruttore della buona filosofia e della religione, l'altro lo dispregia per le sue concessioni alle consuetudini del pensiero e della tradizione e a pretese esigenze dello spirito, che tutt'al più gli si potrebbero passare per buone, tenuto conto di altre benemerenze.

Il dogmatismo negativo ossia il *naturalismo*, e il suo giudizio intorno a Kant, è rappresentato ai giorni nostri da E. Haeckel. Negli *Enigmi del mondo* di quest'ultimo, il Kant appare come il vero e proprio rappresentante della retrograda filosofia universitaria, che civetta col sopranaturalismo della decrepita fede chiesastica; e che si attacca a lui per trovare, fra le tenebre della filosofia trascendentale, un nascondiglio contro la incalzante scienza della natura. In tutto questo, ciò che preme in ultima istanza sarebbe l'ossequio alle autorità costituite, che nella pura verità, quale la insegna il monismo naturalistico, vedono un pericolo per lo stato o per il loro prestigio; il «timore del signore» non della divinità, sarebbe l'ultima origine del prediletto «dualismo», dalla quale anche il Kant sarebbe stato indotto nei giorni della sua vecchiaia a ripristinare i tre «fantasmi principali»: Dio, Libertà, ed Immortalità, dopo che il giovine Kant aveva già intuito la verità del «monismo».

Questo il giudizio intorno alla filosofia kantiana da parte del dogmatismo negativo. (1)

Non meno sdegnoso è il giudizio del dogmatismo positivo. Anzitutto, la filosofia scolastica, risorta oggi a una vita apparente, rivolge in un coro di più voci i suoi attacchi contro la filosofia critica, come origine dell'incredulità e quindi d'ogni male. Al tomismo, quale forma originaria dell'idealismo costruttivo, vien contrapposto il criticismo, quale forma originaria dell'idealismo subbiettivo, falso, distruttore. Così di recente nei tre volumi della storia dell'idealismo di O. Willmann. La storia della filosofia vien presentata qui secondo lo schema seguente. Da prima, il ramo ascendente: da Platone a S. Tommaso abbiamo lo sviluppo sempre più ricco e più profondo dell'idealismo puro che considera le idee come principii obbiettivi, costituenti la realtà. Con S. Tommaso si raggiunge il sommo vertice. E qui comincia, con l'incalzare del nominalismo, lo sviluppo discendente: segue il precipizio della Riforma la quale conduce direttamente all'illuminismo *(Aufklärung)* e alla rivoluzione. Nella filosofia del Kant, lo spirito della negazione ha trovato la sua perfetta espressione; è agli antipodi del tomismo; in essa, l'idealismo spurio raggiunge la sua estrema conseguenza: la subbiettivazione di tutti i principii ideali. Il subbietto vi si insinua con una sconfinata glorificazione di se stesso, come la base di tutte le realtà, come il creatore sì delle leggi naturali che delle leggi morali. L'*autonomia* della ragione è il vero nerbo del filosofare kantiano: Kant è lo spirito libero assoluto, « un missionario della rovina della fede, del costume, della scienza ». « L'idea di vantare il Kant come un filosofo tedesco genuino è completamente bislacca: Kant è cosmopolita, seguace degli inglesi, entusiasta di Rousseau, acceso per la rivoluzione francese: la sofistica dissolvitrice

---

(1) Cfr. *Philosophia militans* (2ª ediz., 1901) dello stesso autore di questo libro, in un articolo sui *Welträtsel* dell'HAECKEL. Una penetrante critica dell'Haeckel dal punto di vista del Kant, ci offre l'ADICKES, *Kant contra Haeckel* (1901).

di Kant è in perfetta antitesi con la fede tedesca. » (III, 503, 528) (1).

Che un tal giudizio contro il Kant si fondi sulla logica del principio cattolico, non c'è alcun dubbio: l'autonomia della ragione e il dogma dell'infallibilità sono certamente dei principii irriconciliabili. Si comprende del pari che per i depositarii della filosofia assoluta, e approvata dal papa non vi sono, al di fuori della loro filosofia, se non varie forme d'errore, l'indugiarsi sulle quali non è nemmeno prezzo dell'opera: la *philosophia coelestis* ha un solo contrario, la *philosophia terrena*, anche a voler contrapporre una *philosophia infernalis*, che del resto sarebbe sempre una sua più o men prossima parente; l'una e l'altra sono sorelle, partorite dalla superbia e dalla ribellione.

Come si sarebbe comportato il Kant di fronte a tale critica?

Per ciò che spetta all'Haeckel egli avrebbe detto, a parer nostro, di non potersi riferire che alla severa meditazione dei pensieri esposti nella sua Critica della ragion pura. Chi non è capace di tali pensieri, ebbene, per costui egli non avrebbe nulla da opporre: non si può costringer nessuno a fabbricarsi dei pensieri intorno al pensare. Per l'opera del naturalista come tale, anche il monismo haeckeliano, purchè pensato rigorosamente, potrebbe alla fine bastare.

---

(1) In uno studio intorno a quest'opera, il COMMER, direttore dei cattolici *Jahrbücher für Philos. und spekul. Theologie* (1896) espone quanto segue: vi sono due generi di filosofia, la vera e la falsa, la *philosophia coelestis* e la *philophia terrena*, corrispondenti ai due regni della realtà, come li ha distinti S. Agostino: quello della *civitas Dei* e quello della *civitas terrena*: una filosofia ha le sue radici nell'amor divino, l'altra nell'amor di se stesso. Da una parte sta S. Tommaso, il rappresentante della filosofia celeste e vera; dall'altra si trovano il materialismo, l'anarchismo, il panteismo, l'ateismo, l'agnosticismo, e nel loro bel mezzo il criticismo, come il nemico più pericoloso di Dio e della fede.

Cfr. alcune osservazioni critiche dell'autore del presente libro in uno scritto intorno all'opera citata del WILLMANN: *Das jüngste Ketzergericht über die moderne Philosophie* nella *Deutsche Rundschau*, fasc. agosto 1898, ristamp. in *Philosophia militans.*

Per quanto poi si riferisce alle riprovazioni da parte dei cattolici egli avrebbe potuto dire presso a poco d'essere dispostissimo ad accettare la designazione di *philosophia terrena*, e di non pretendere punto a una *philosophia coelestis*; trovarsi a questo mondo come semplice uomo, ed essergli stata assegnata la terra come luogo di dimora; nessuna meraviglia se, tentando di orientarsi in questo mondo, ne fosse uscita una filosofia terrena, e non celeste. Certamente, non potrebbe sfuggire a colui che prestasse un po' di seria attenzione ai suoi pensieri, che la tendenza alla soddisfazione assoluta nel regno terreno non c'è affatto che egli tende piuttosto al mondo intelligibile al di sopra del sensibile. Ma prendere come punto stabile questo mondo intelligibile per edificarvi sopra sè e il proprio sistema, lo vieta la sua modestia, o piuttosto la riflessione critica sulla posizione dell' uomo nel mondo; egli non ha infatti il privilegio di abitare nel mondo di là. Per questo, è costretto a lasciare la filosofia « celeste » a coloro che per questo rispetto si trovano in migliori condizioni. Il sopportare la loro superbia gli è reso più facile per due ragioni. La prima è che la pretesa filosofia celeste non ha fatto nulla o ben poco fin qui per il progresso della conoscenza umana. Soltanto da quando gli uomini si son decisi a mettersi a un punto di vista terreno, la scienza si è avviata per un cammino sicuro. L'altra è che anche la vantata benemerenza della filosofia celeste di fronte alla religione, appare molto problematica dopo un esame storico spregiudicato. A lui sembra piuttosto che la filosofia di scuola e di chiesa alla fine del sec. XVIII direttamente derivante dal tomismo sia tanto lungi dal servire di puntello alla fede religiosa, che questa è stata piuttosto irrimediabilmente compromessa e involta nel disprezzo in causa appunto del suo accoppiamento col cadavere del tomismo. Solo la filosofia critica ha chiamato in vita la fede dello spirito in se stesso, e quindi la fede nello spirito in generale e la sua forza creatrice nel mondo. Solo grazie a lei è ridiventata possibile una filosofia idealistica che creda in se stessa.

È infatti un caso singolare che nello stesso anno 1770 sia apparso nella Francia cattolica il *Système de la nature* e

nella Germania protestante la memoria di Kant *De mundi sensibilis et intelligibilis forma ac principiis*. Una fine e un principio: quella una fine, l'ultima e recisa formulazione della concezione materialistica, cui il pensiero francese, sotto la pressione delle autorità ecclesiastiche e civili protettrici della scolastica nelle università, aspirava da gran tempo. Questo, un principio: il primo abbozzo d'una filosofia idealistica di nuovo stile, il punto di partenza d'una lunga serie di sistemi idealistici fino ad oggi; d'altro canto e nel tempo stesso, anche una fine, cioè la fine definitiva del materialismo, se vogliamo prestar fede al suo storico, F. A. Lange.

E con ciò sarebbe anche detto qual conto convenga fare dell'altro vanto della filosofia scolastica cattolica, che cioè, essa sia la *philosophia perennis*: alla fine del sec. XVIII essa era già morta, come può essere morto il sistema di una scuola sopravissuto. Se questo sistema vive al presente nelle scuole del cattolicismo come per una specie di risurrezione, ciò si deve non tanto alla sua propria forza vitale interna, quanto all' essere stato ritenuto capace di servire a una concezione ecclesiastico-politica che, col favore delle circostanze — *patientia Dei et stultitia hominum*, direbbe un vecchio luterano — ha raggiunto ai nostri giorni una potenza inaspettata. D'altra parte rimarrebbe ancora la questione se la perennità sia anzitutto un vanto per una filosofia: forse, la fecondità è un miglior vanto ancora, e questo è provato dalla filosofia kantiana, che produce costantemente fino ai giorni nostri nuove correnti di idee. Al contrario il tomismo (per il tempo suo, indubbiamente, un' impresa da non prendersi a gabbo) non produce oggi che infeconde ripetizioni. Non libera lo spirito, ma lo inceppa; che è l'opinione di coloro stessi che lo raccomandano.

Per quanto in fine si riferisce alla dottrina critica dell'autonomia della ragione, al suo subiettivismo campato in aria e alla tendenza rivoluzionaria che le è insita, non c'è nemmen da discutere. Chi sottomette sè e la propria ragione all'autorità ecclesiastica, non potrà vedere nell'aspirazione all'uso perfettamente libero della ragione se non una presunzione superba e l'insofferenza di ogni castigo; a quale scopo si sarebbe sottomesso, se altri potes-

sero sottrarsi e incamminarsi per vie proprie? Solo per coloro che non sono ancora decisi in questo senso, sia qui soggiunto che la fondazione della certezza della conoscenza, della morale e della fede sull'autocoscienza dello spirito, rimane il principio più saldo che si possa dare nelle cose umane. Appunto questa base, almeno nella sua intenzione, ha posta il Kant. Il quale ritiene d'aver mostrato che la ragione nella legge della natura, nella legge morale e nella fede razionale esplica la sua propria natura, e perciò non appena riconosce questo stato di cose non può fare assolutamente a meno di riconoscerle.

## *KANT NEL TEMPO SUO*

Volendo esprimere con una formula la posizione di Kant nel suo ambiente storico, si può dire: Kant è nel tempo stesso colui che ha compiuto e che ha oltrepassato l'illuminismo.

La cultura giovanile di Kant coincide col tempo della lotta fra il pietismo e il razionalismo; la sua azione personale appartiene all'epoca del predominio dell'illuminismo; il diffondersi della sua filosofia alla fine del secolo coincide col tramonto dell'illuminismo e col sorgere del neoumanesimo. Al volgere del secolo, vivo ancora il vegliardo, la filosofia critica, alleata con la nuova letteratura classica, ha compiuto vittoriosamente quella grande rivoluzione spirituale in Germania, che procede di pari passo con la rivoluzione politico-sociale in Francia. Una nuova concezione del mondo e un nuovo ideale di cultura hanno preso il sopravvento.

Tenteremo di caratterizzare in poche linee le correnti generali e gli uomini alla testa del movimento.

Il pietismo e il razionalismo cominciano a penetrare nella Germania protestante dai Paesi Bassi, dall'Inghilterra e dalla Francia, nella seconda metà del secolo XVII. Appoggiandosi e combattendosi a vicenda, dànno il colpo di grazia al pensiero teologico-dogmatico, predominante fin dall'epoca dell'irrigidirsi della riforma.

Il *pietismo*, nella sua origine, è un movimento reli-

gioso popolare; suo scopo è di restituire al cristianesimo, degenerato nelle varie chiese in oggetto di contesa per i teologi eruditi e in un mezzo di governo per i politici calcolatori, il carattere che voleva avere anche ne' suoi principii: di essere cioè il grande affare privato del singolo individuo. Di qui, l'insistenza per la conversione: l'appartenere ad una chiesa e la «pura dottrina» non servono allo scopo; si tratta della dedizione personale a Dio, in Cristo. C'è, in questo, qualche cosa della forza impulsiva della Riforma; la vita religiosa subbiettiva si solleva contro la religione obbiettiva nella dottrina e nell'ordinamento ecclesiastico; Lutero, il Lutero originario, si leva contro il luteranesimo.

Come il pietismo è il rinnovamento delle intime e originarie tendenze della Riforma, così si può definire il razionalismo come la continuazione del Rinascimento. Come questo, esso procede da impulsi di cultura aristocratica laica; il terreno in cui nasce, è la ricerca indipendente, emancipata dall'autorità. Le nuove scienze, la cosmologia e la fisica alleate con la matematica, non meno della ricerca critica della storia, che dai tempi del Valla e di Erasmo aveva stracciato il velo delle nebbie diffuse sopra il passato, hanno dato alla ragione la fiducia in sè stessa. Nei grandi sistemi filosofici del Descartes, dell'Hobbes, dello Spinoza, del Leibniz fa capolino il cómpito di costruire sulla base di tutte le nuove scienze un sistema del mondo di carattere puramente razionale. Il razionalismo nel senso più generale, non è se non la fiducia che alla ragione possa riuscire — senz'altre premesse al di fuori di quella che accomuna la ricerca scientifica col pensiero necessario — di produrre un sistema di verità dimostrabili.

Pietismo e razionalismo parvero, alla loro prima comparsa, alleati, a malgrado della loro intima opposizione, proprio come un tempo Riforma e Rinascimento. Come questi ultimi, anche quelli avevano un avversario comune, il sistema dominante, ed un carattere comune, la aspirazione alla libertà e al successo della vita personale. Nell'università, proprio allora fondata (1694), di Halle, apparvero entrambi in persona di due de' loro più notevoli rap-

presentanti, Augusto Ermanno Francke (1662-1727) e Cristiano Tomasius (1655-1728). Ambedue erano stati espulsi dal paese dell'autentico luteranesimo, dalla vecchia Sassonia conservatrice e dalla sua università di Lipsia; ambedue trovarono il campo della loro tenace ed esuberante attività nella giovine università del fervido Stato prussiano. Al teologo e al giurista si aggiunse terzo, e ben presto, il filosofo Cristiano Wolff (1679-1752). La sua importanza consiste nell'aver portato la filosofia moderna a un sistema ampio, comunicabile, e nell'aver quindi bandito dalle università tedesche la vecchia filosofia aristotelica scolastica. I capisaldi del suo sistema sono le scienze moderne, matematica e fisica matematica. Come Leibniz e Descartes, Hobbes e Spinoza, il Wolff è partito da quelle scienze, che anche come maestro e come scrittore aveva professate. Verso di queste sono orientate la sua logica e la sua metafisica, la sua etica e la sua psicologia. Il motto della sua filosofia: «Niente senza ragion sufficiente» dimostra il suo carattere severamente razionalistico: nulla accade, e nulla ha valore senza una sufficiente ragione.

Come l'amicizia politica fra la Rinascenza e la Riforma andò in frantumi, non appena giacque sul terreno il nemico comune, la scolastica, anche l'intima avversione fra pietismo e razionalismo ruppe in manifesta ostilità, non appena l'antica ortodossia ebbe perduta la sua posizione dominante. Proprio ad Halle si svolse la lotta più acerba, che finì con la nota catastrofe, cioè con l'espulsione del Wolff da quella università (1723). Ma la gioia de' suoi avversarii pietisti per questo successo fu passeggera; la forza dell'illuminismo era già troppo grande; la persecuzione accrebbe la fama del Wolff ed aumentò la sua influenza. Nel 1740, subito dopo la salita al trono di Federico il Grande, egli ottenne d'esser richiamato ad Halle nel modo più onorifico e di entrarvi come vincitore in trionfo.

Il predominio dell'illuminismo in Germania si può datare dal 1740; esso durò circa fino alla morte de' suoi grandi rappresentanti sui troni tedeschi, Federico e Giuseppe. Volendo fissare con una formula quel che esso è, si

può dire: è l'epoca del dominio della ragione sulla terra, riconosciuto universalmente e mantenuto pacificamente, dopo la lunga lotta e la vittoria finale. La fede nella ragione è generale e incondizionata: la ragione nelle cose, e la ragione nell'uomo. E la ragione imprende ora a foggiare tutte le cose secondo il suo principio. Le istituzioni e gli ordinamenti della vita vengono esaminati con uno sguardo scrutatore, e modellati di bel nuovo secondo concetti razionali. Così la conoscenza è resa razionale; la ragione spiega tutte le cose per mezzo della ragione. Dio, la ragione universale, ha fatto la natura conforme a idee razionali; il compito dei filosofi è di trovare nelle cose questi pensieri razionali e di meditarli. Del pari si spiega il mondo storico con pensieri e con intendimenti razionali; qui è la stessa ragione umana che si costruisce il proprio mondo: la lingua e la religione, il diritto e lo stato sono stati inventati dalla ragione come strumenti per iscopi razionali. E accanto a questa filosofia razionalistica della storia ecco la estetica razionalistica, che deduce l'arte e la poesia da principii razionali, e dà impulso a produzioni razionali; l'arte poetica critica del Gottsched è il prototipo di quest'estetica. Così la ragione è diventata il principio formale e materiale predominante della filosofia: tutte le cose sono prodotte dalla ragione e dimostrabili con la ragione.

Dopo il sesto decennio del sec. XVIII si manifestò contro questo predominio universale della ragione una reazione da prima timida, poi più vivace, che finalmente condusse all'opposto assoluto dell'illuminismo, cioè al romanticismo. Come influssi esteriori che si propagarono man mano, son da ricordare anzi tutto: Voltaire, Rousseau, la filosofia inglese; tutti si trovano nel campo dell'illuminismo, ma tutti ne rodono le fondamenta. Voltaire rivolse i suoi sarcasmi contro il migliore dei mondi, quale l'aveva dimostrato il razionalismo ottimistico del Leibniz. Rousseau muove il cuore in lotta contro il cervello, richiama la natura e l'incoscio contro la ragione consapevole, esalta la semplicità e la buona volontà contro la cultura invadente dell'intelletto. L'empirismo inglese muove guerra al razionalismo nella teoria della conoscenza e nella metafisica;

nel suo vertice più alto, l'Hume, sostiene l'impossibilità di comprendere il mondo per mezzo della ragione, l'impossibilità di una teologia naturale o di una metafisica in generale: la realtà non entra nella ragione umana. La religione e la concezione del mondo, così conchiude l'Hume nei *Dialoghi intorno alla religione naturale*, poggiano più sulla disposizione dello spirito, che su ragioni e su dimostrazioni; hanno la necessità subbiettiva della fede, non la necessità obbiettiva della scienza.

Simili correnti di idee si presentano nel mondo del pensiero tedesco coi nomi di Winckelmann, Lessing, Hamann, Herder, Goethe, Schiller; in mezzo a loro, anche il Kant. Tutti costoro son cresciuti sul terreno dell'illuminismo; ma l'oltrepassano tutti, sfondando il suo ristretto razionalismo e avviandosi verso il concetto storico-genetico: le cose non sono fatte secondo determinati scopi, ma diventano, e crescono. Nè le grandi opere dell'arte e della poesia, nè i grandi prodotti storici, come la lingua e la religione, nè finalmente la natura e i suoi prodotti sono stati prodotti come mezzo a scopi speciali: lo sviluppo organico subentra come forma predominante di pensiero al produrre meccanico. La forma peculiare della concezione del mondo è il panteismo evoluzionista; questo dà il bando alla metafisica dell'illuminismo, al teismo antropomorfico.

Un rivolgimento nella vita e nella concezione del mondo si annunzia regolarmente anzi tutto nel campo estetico. È il nostro caso. Klopstock, Winckelmann e Lessing scuotono la fede nella estetica razionalistica, nell'arte e nella poesia, di cui essa è espressione, o delle cui regole è composta. Klopstock passa dai francesi agli inglesi, dall'arte alla natura, dallo straniero all'indigeno e al popolare; Gottsched e la poesia d'imitazione secondo le regole della poetica classicista cadono in dispregio. Winckelmann si fa banditore di tal dispregio nel campo dell'arte accademica e cortigianesca: prodotto dell'arbitrio, questa stimola il gusto comune per il ricercato e per l'esagerato; ed egli addita l'arte dei Greci, la loro semplicità e la loro serena grandezza; essa non è il prodotto delle regole di un'estetica d'imitazione, accademica e di corte, fatta per appagare la vanità e il bisogno di distrazione del gran mondo, ma è sorta in con-

tinuo sviluppo dalla stessa vita del popolo. Lessing, il campione pugnace, inizia la sua grande guerra contro il canone e il convenzionale, contro i dogmi della vecchia estetica e poetica, come contro i dogmi della teologia ortodossa e della teologia razionale di moda. È il primo, che vede i pensieri di Spinoza balenare nel Leibniz, il primo che osa meditare l'ἓν καὶ πᾶν la dottrina dell'unitutto.

Quando il Lessing nell'estate 1780 s'intratteneva nel giardino del Gleim a discorrere con F. H. Jacobi intorno allo Spinoza, ignorava che era matura nel pensiero l'opera che doveva dare il colpo di grazia alla metafisica dell'illuminismo: la *Critica della ragion pura*. Il Kant mostrava che il mondo non era per nulla un edifizio logico così trasparente come a quella pareva, e che la realtà non poteva entrare nei nostri pensieri; che essa per la nostra conoscenza era logicamente trascendente. Di qui, procedette a dimostrare che la religione non poteva riportarsi alla ragione e fondarsi su questa, come voleva l'illuminismo; le sue radici si trovavano molto più profonde, cioè nella volontà. La volontà, il pratico, dice il Kant, è ciò che decide come per il valore di una vita umana, anche per l'indirizzo della sua filosofia. Il Kant non ha proprio compiuto il passaggio dalla metafisica e psicologia intellettualistica alla volontaristica; in lui la fede nella ragione è infine sempre troppo potente; ma egli ha dato il primo impulso, che poi fu portato a termine con piena risolutezza dallo Schopenhauer.

Qualche contatto col Kant, anche personale, ebbe il suo più giovane conterraneo, l'Hamann, il «Mago del Nord». In questo spirito prodigioso, singolare, meteorico, vero tipo dell'«irregolare» nell'epoca dell'illuminismo così correttamente pensante, la reazione contro il razionalismo si accentua fin quasi all'ostilità contro la ragione; alla quale non vuol riconoscere quasi nessun merito, se non quello di condurre l'uomo alla coscienza della sua necessaria ignoranza. Fin che l'Hume e il Kant — che egli chiama una volta «l'Hume prussiano» — arrivano a questo, egli riconosce in loro i veri filosofi. In particolare poi, egli si preoccupa del problema dell'origine del linguaggio e della poesia; nè egli trova quest'origine nella ragione, dove la

cercava la filosofia illuministica, bensì nei sensi e nelle passioni, onde la natura agisce. Il mistico credente è poi diventato il profeta dei nuovi credenti delle due confessioni, tendenti al misticismo, e che in sul principio del sec. XIX riesumarono la religiosità che è conforme al sentimento e crede nei misteri.

Un discepolo del Kant, e insieme un seguace di Hamann, è l'Herder. Questi è stato condotto da tutti e due all'Hume e al Rousseau. La sua posizione nello sviluppo della vita spirituale tedesca dipende dall'aver egli distrutto il razionalismo nella filosofia della storia: lingua, poesia e religione non sono prodotti dell'arte ma della natura, espressi dai varii popoli per la stessa necessità interiore, per cui le varie zone terrestri producono varie forme di piante e di animali. Con ciò, l'Herder non si stacca dalla sua predilezione per la poesia delle origini, la poesia popolare, che è vera poesia, ciò che non sono le poesie messe insieme dai professori d'arte poetica e dai loro scolari. Altrettanto si dica della religione: la religione è in origine poesia, la grande poesia del mondo, che produce l'anima popolare a contatto con la realtà, e in cui si rispecchiano la sua essenza e il suo destino. Si dice: la religione è rivelazione di Dio; certo, ma rivelazione di Dio per mezzo della natura umana, a quella guisa che anche Omero è una rivelazione di Dio e così il Giove di Fidia o la Madonna di Raffaello. Con questa concezione, l'antica e ristretta dottrina dell'ispirazione non ha più ragione d'essere: ma non meno è spacciata la teologia razionalistica, che deriva l'origine della religione dall'invenzione dei fondatori di religioni, e cerca solo di purificarla con la sua critica dal casuale e dall'erroneo. L'ultima premessa della nuova concezione è però anche qui la metafisica panteistica: tutto il mondo è rivelazione divina. Anche l'Herder trovò il suo filosofo nello Spinoza.

Sulle stesse tracce si muove il pensiero del Goethe fecondato dall'Herder. Un panteismo concepito poeticamente, ecco la sua fede: la filosofia di Spinoza intesa col sentimento della natura del Rousseau. Le sue prime grandi concezioni il Werther, il Faust, il Prometeo, ne sono imbevute completamente. Egli disprezza la filosofia scolastica e la scienza tradizionali, disprezza l'intelligenza, che ri-

solve e ricostruisce a capriccio o a bello studio: la chimica non è chiamata che *encheiresis naturae!* Sentimento ed intuizione, ecco tutto; nome e concetto non son che fumo e vano suono; — questo egli proclama con fervida passione giovanile nel Faust. Ma anche nel suo pensiero scientifico degli anni più tardi, permane l'opposizione alla concezione meccanica razionalistica; nella sua *Teoria dei colori* egli si mette in opposizione al Newton, nelle sue concezioni geologiche e biologiche in opposizione al plutonismo, tutto fede nel graduale sviluppo e nel perfezionamento delle forme della natura. L'idea dello sviluppo organico caratterizza il suo pensiero scientifico-naturale. Sviluppo e perfezionamento organico è anche la forma della sua vita personale e della sua produzione poetica; ad entrambe sono estranee l'arbitrio e l'attività secondo disegni prestabiliti. Come in lui s'è svolta la meravigliosa ricchezza della sua natura in un costante divenire, senza la febbre e l'inquietudine del produrre, e per una lunga esistenza, così le grandi figure della sua arte sono state espresse in uno sviluppo organico della sua stessa vita interiore. In tal modo, il Goethe è personalmente la riprovazione vivente dell'antica, ristretta concezione razionalistica dell'essenza della poesia, della vita, della realtà in generale.

Anche lo Schiller è passato attraverso il Rousseau e lo Spinoza prima di trovare nella filosofia kantiana la sua formola filosofica; tanto nella sua filosofia pratica quanto nella teorica non sono mai dileguate le tracce della sua giovinezza.

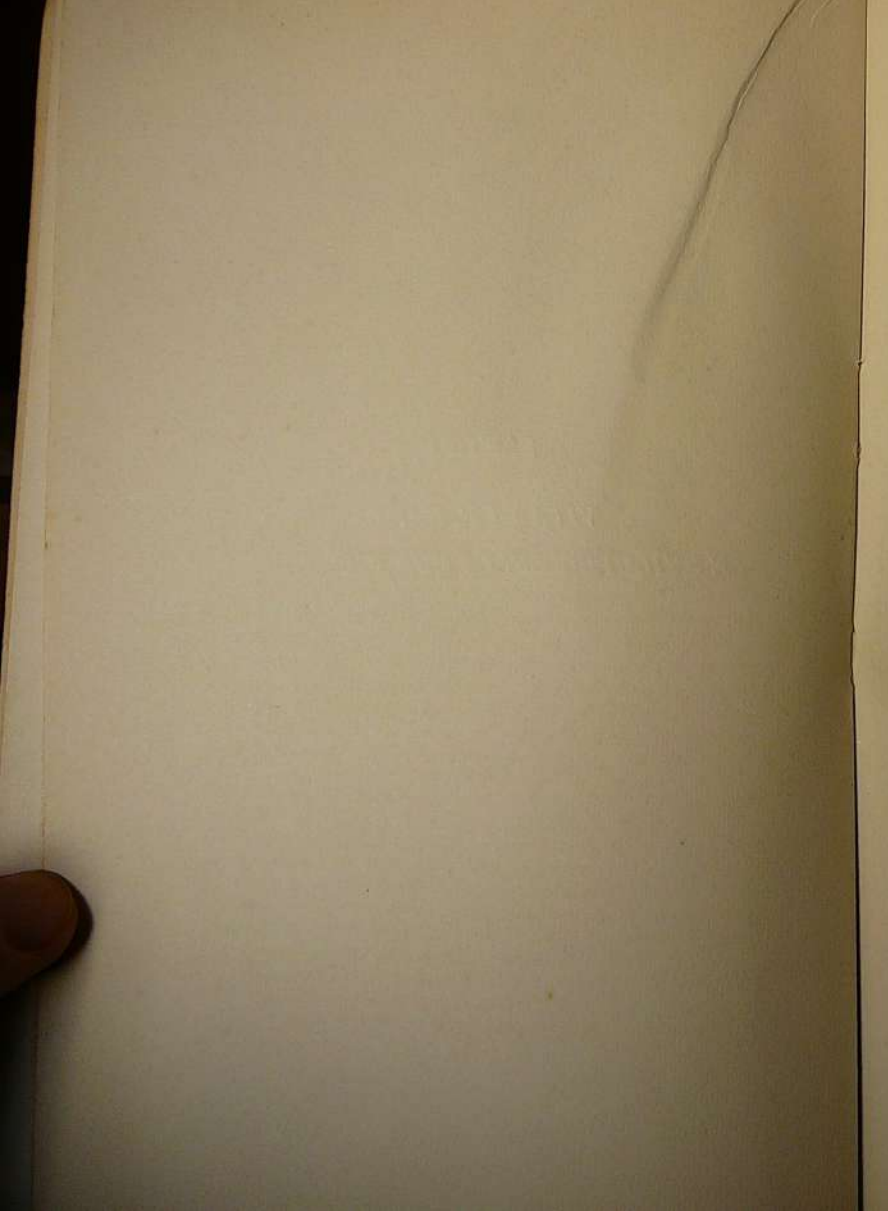
Tiriamo le somme. Nel mezzo secolo che segue alla morte di Cristiano Wolff. si è manifestato un impulso potente: in luogo della teologia della ragione, intellettualistica e razionalistica, col suo teismo antropomorfico, si è sostituito un panteismo poetico-naturalistico come forma fondamentale della concezione del mondo: Dio, l'*Unitutto*, che nella natura e nella storia svolge la sua essenza per uno sviluppo organico. La più alta manifestazione della sua essenza è per noi la vita morale dello spirito umano. Un antropomorfismo dogmatico, come lo voleva la teologia razionale, è impossibile. Bene invece è possibile un antropomorfismo *simbolico*: se l'essenza del tutto si svolge

anche nell'uomo, questi può rappresentarsi Dio a sua immagine, non già col proposito di determinare con ciò esaurientemente l'essenza di Dio, ma con la certezza che quanto c'è di più alto e più profondo nella natura umana non è estraneo alla natura divina, e che anzi è l'essenza della sua essenza.

Avere sgombrato il terreno e additata la via a questi pensieri, che son diventati predominanti nella poesia e nella filosofia del popolo tedesco, è il merito imperituro del Kant.

---

## PARTE I

## *VITA DI E. KANT*
## *E SVILUPPO DELLA SUA FILOSOFIA*

## 1. — *CENNI BIOGRAFICI*

Letteratura. — Le notizie intorno alla vita del Kant sono scarse. Derivano quasi tutte da una serie di cenni biografici pubblicati subito dopo la sua morte da discepoli e da ammiratori, e che si riferiscono principalmente al Kant vecchio, secondo ricordi personali. Così: JACHMANN, *I. K. in Briefen an einen Freund;* WASIANSKI, *K. in seinen letzten Lebensjahren;* RINK, *Ansichten aus Kants Leben;* HASSE, *Letzte Äusserungen Kant.* Qualche cosa di più ci offre il BOROWSKI, *Darstellung des Lebens u. Charakters Kants* (1804: il primo abbozzo fu compilato fin dal 1792 e riveduto dallo stesso Kant). Si aggiungano le *Lettere* del K., che già raccolte da R. REICKE, sono ora apparse (1900-1902) in tre volumi dell'edizione dell'Accademia (volumi X-XII); si aspetta ancora un volume con gli indici. Finalmente, la corrispondenza de' suoi conoscenti di Königsberg, specialmente dell' Hamann. Sulla base di questo materiale, F. W. SCHUBERT scrisse un'esposizione sistematica della vita e della attività letteraria del Kant (1842, XI, 2 dell'edizione delle opere curata assieme al ROSENKRANZ). Essa costituisce il fondamento del presente lavoro, senza ulteriori ricerche. Aggiunte non insignificanti vi ha portato R. REICKE: *Kantiana, Beiträge zu I. K. Leben u. Schriften* 1860, (estratto dai *N. Preuss. Prov. Blätten*). E. ARNOLDT, nel suo pregevole studio sulla giovinezza del Kant (estr. dall'*Altpreussische Monatschrift*, 1883, *Kritische Exkurse zur Kantforschung*) ha sottoposto la tradizione a una severa

critica e desunto da documenti ufficiali ciò che si poteva trovare. Nei suoi (1864) egli ha esposto sopra tutto acutamente l'attività accademica del K. Importante è anche: B. Erdmann, *M. Knutzen u. s. Zeit*, 1876, in cui si trovano ampie ed esaurienti notizie intorno alla vita intellettuale di Königsberg nel tempo in cui il Kant vi formò la sua cultura, e specialmente intorno ai due uomini, ai quali egli più deve, F. A. Schultz e M. Knutzen. Un libro in cui si respira completamente l'ambiente che predominò nei circoli degli anni più tardi del Kant è l'autobiografia d'un contemporaneo ed amico, alquanto più giovane, del K., il Consigliere per la guerra Scheffner (Lipsia; 1823).

Emanuele Kant nacque il 22 aprile 1724 a Königsberg, in Prussia, morì ivi stesso il 12 febbraio 1804.

La sua vita trascorse in ambienti ristretti. Egli era un professore tedesco del vecchio stile: lavorare, insegnare, far libri, ecco in sostanza la sua vita. Avvenimenti esteriori d'importanza, o crisi perturbatrici, oltre le intellettuali, non ne incontriamo. La patria Königsberg con la sua università è il teatro della sua vita e della sua attività; solo pochi anni egli trascorse fuori di quelle mura, come pedagogo in provincia; nè mai varcò i confini della madre patria. La Prussia d'allora, prima dell'annessione del territorio della Vistola nel primo smembramento della Polonia, era un'isola tedesca nel remoto oriente; le relazioni coi paesi tedeschi del mare Baltico, con Mitau e Riga, erano più strette e più intime che con la regione occidentale: gli studenti della Curlandia e della Livonia davano infatti un considerevole contingente all'università di Königsberg. Königsberg, capitale del territorio omonimo, nella seconda metà del sec. XVIII contava a un dipresso 50.000 abitanti in circa 6000 case; era quindi, per quel tempo, una città molto notevole (1). Kant stesso nella prefazione dell'*Antropologia* vantando la sua città, dice che, come centro della vita politica e intellettuale della regione, come porto di mare e centro economico per una estesa zona del continente con varie popolazioni orientali, essa era un luogo

---

(1) L. V. Baczko, *Geschichte u. Beschreibung Königsbergs*, 2.ª ed., 1804.

bene indicato per procurarsi cognizioni del mondo e degli uomini.

Come tanti corifei intellettuali del nostro popolo, anche il Kant proviene dalla piccola borghesia. Suo padre, Gian Giorgio, era un sellaio (anzi un valigiaio) di meschina condizione finanziaria. Il nostro Emanuele (che dovette il suo nome al calendario prussiano) era il quarto figliuolo del suo matrimonio con Anna Regina Reuter. Seguirono altri cinque figli. Solo tre sorelle ed un fratello raggiunsero un'età avanzata. Il fratello fu prima insegnante, poi parroco in Curlandia; due sorelle che da giovani s'erano allogate per domestiche, vissero poi assai modestamente, a Königsberg. Uno zio, che viveva in condizioni più favorevoli, e che più tardi contribuì alle spese di stampa del primo lavoro del Kant, era calzolaio. Essendo Kant rimasto celibe, le sue sorelle ne diventarono le eredi. (1)

---

(1) Nella *Baltische Monatschrift* (1895, p. 535 e segg.) il DIEDERICHS ci dà notizie della vita del fratello Giovanni Enrico. Undici anni più giovane d'Emanuele, fu suo scolaro all'università; si recò quindi in Curlandia, come maestro privato, diventò rettore a Mitau, finalmente parroco ad Alt-Rahden, e morì quivi nel 1800. La pubblicazione ci offre interessanti particolari sulle relazioni di Kant coi fratelli, negli ultimi anni. Vi sono parecchie lettere del fratello e di sua moglie a Kant, ed anche un paio di lettere di quest'ultimo al fratello ed ai figli di costui. Il tono freddo, compassato del fratello maggiore, che del resto non s'induce a scrivere che rarissimamente, è in notevole contrasto con l'intonazione cordiale del minore. Kant si prese cura anche in vita delle sorelle e dei nipoti, soccorrendoli nelle loro misere circostanze; ma non mantenne con loro nessun rapporto personale.

Sulla supposta origine della famiglia dalla Scozia qui basti un breve cenno. Diciamo supposta, benchè la cosa si riferisca a una testimonianza dello stesso Kant. Nell' abbozzo d' una lettera a un ecclesiastico svedese, che considerava il celebre uomo come suo conterraneo, il Kant riferisce che il suo avo era venuto in Prussia con molti altri «che alla fine del secolo scorso e al principio di questo, erano emigrati dalla Scozia a frotte, non si sa per quali ragioni»; e che era vissuto coi diritti della cittadinanza nella città prusso-lituana di Tilsit (*Briefwechs.*, III, 204, BOROWSKI, p. 21). Anche il nome gli sembra un indizio di tale origine: una

Kant è il terzo capo-scuola della filosofia tedesca venuto su dalla classe operaia: il padre di Melanchton era un armaiuolo, quello di Christ. Wolff un conciapelli. Questa

---

grafia più antica (*Cant*) gli sarebbe poi diventata invisa anche perchè si prestava a una falsa pronunzia *Zant*); e sarebbe stata perciò mutata da lui in *Kant*. La ipotesi da me espressa in proposito, che cioè qui non si tratti di un ricordo preciso, ma di una di quelle incerte tradizioni così frequenti in Germania, relative ad un'origine straniera, ha poi trovato una conferma documentaria, cioè che almeno il nonno del Kant era figlio di un prussiano orientale.

Ciò appare, non dai libri della chiesa di Memel, in cui avevo fatto vane ricerche, bensì dall'archivio di Königsberg. J. SEMBRITZKI ha scoperto qui, nei libri di famiglia dell'amministrazione di Memel, un documento esibito nel 1667 dal bisavolo del filosofo, Riccardo Kant, oste e proprietario d'un podere a Werden presso Heydekrug, col quale questi cede a una sua figlia Sofia tutta la proprietà, contro un adeguato vitalizio e l'assunzione de' suoi debiti, ma si obbliga nel tempo stesso a passare « a Giovanni Kandt operaio, valigiaio conosciuto per onest'uomo, attualmente all'estero », al suo ritorno, 100 talleri, 6 camice di puro lino di casa, collari 6 e 12 fazzoletti da naso (*Altpreuss. Monatschr.*, XXXVI 469). Questo Giovanni Kant, la cui presenza in Memel nel 1671 è di nuovo accertata da un documento, esercitava colà il mestiere di valigiaio; ma aveva ricevuto il suo certificato di mastro a Tilsit; il suo secondo figlio, Gian Giorgio, nato nel 1682, è il padre del filosofo. Penso quindi che questa pretesa della Scozia rispetto all'origine del Kant non possa più reggere. Il semplice accenno al fatto che Giovanni Kant si è creduto appartenente alla chiesa riformata di Memel, non può avere gran peso di fronte all'« oste e proprietario » di Werden. È possibile che il nonno, durante le sue peregrinazioni all'estero sia arrivato anche in Iscozia, e che un vago ricordo di ciò sia stato il punto di partenza per l'induzione del Kant vecchio circa la sua origine scozzese. Gli strani scherzi che gli giuocava la memoria ne' suoi ultimi anni son dimostrati da una comunicazione dello Hasse, il collega del Kant, ringraziato ripetutamente da lui per avergli costui spiegato il significato del nome Emanuele (Dio con noi), ragion per cui Kant avrebbe cominciato a scrivere esattamente il suo nome, che prima scriveva *Emanuel* (e non *Immanuel*): ciò che, indubbiamente, non gli era invece accaduto mai (v. VAIHINGER, *Kantstudien*, II, 337).

loro origine non è rimasta senza traccia nella sostanza della filosofia tedesca.

I filosofi francesi ed inglesi del secolo XVII e del XVIII, sono uomini di mondo, vivono nella società, e i loro scritti parlano il linguaggio dei salotti. I filosofi tedeschi sono professori, il loro ambiente è il mondo universitario, la loro forma scolastica. Una bonaria lealtà di pensiero e un certo che di caratteristico spesso anche da buon maestro di scuola sono i loro tratti principali. Col loro sentimento popolano procede di pari passo anche e sopra tutto il loro atteggiamento verso la religione: essi la prendono sul serio. I filosofi mondani, Voltaire e Hume, quando parlano di religione, pensano a una cosa che essi conoscono come oggetto di speculazione potitica per gli statisti, di calcolo personale, per gli ecclesiastici, d'esercizio d'arguzia per gli scrittori e i lettori colti, e che, come fenomeno storico naturale nel mondo dei popoli è anche di un certo interesse per la riflessione dei filosofi; ma non hanno mai avuto nulla di comune con coloro che ritengono personalmente la religione il grande problema della vita.

Kant invece è cresciuto appunto fra quest' ultimi; i suoi genitori appartenevano a quella tendenza pietistica che si estendeva allora verso oriente, e che insisteva specialmente sull'inclinazione personale alla religione. Sembra che sopra tutto alla madre stessero molto a cuore le cose della religione. Il figlio poi conservò per tutta la vita una schietta consapevolezza di questa sua origine da tal gente: un vivo sentimento di ciò che egli doveva alla sua casa paterna non venne mai meno in lui. Anche da vecchio, s'indugiava spesso col pensiero intorno all'ambiente della sua gioventù; egli elogia in tutto l'ambiente morale in cui era cresciuto, la schietta fedeltà al proprio ufficio, la severa coscienziosità, la profonda pietà de' suoi genitori. «Benchè le idee religiose di quel tempo», così si esprime col Rink, «e i concetti di ciò che si chiama virtù e pietà fossero tutt'altro che chiari e sufficienti, tuttavia si trovava sempre la via diritta. Si dica pure del pietismo ciò che si vuole; certo è che le persone che l'hanno preso sul serio, si sono distinte in modo degno. Esse han posseduto ciò che di più elevato può possedere l'uomo: la quiete, quella

giocondità, quella pace interiore, che non è turbata da alcuna passione. Nessun bisogno, nessuna persecuzione le ha angustiate, nessun dissidio fu in grado di trascinarle alla collera o all'ostilità. In breve: anche il semplice spettatore era involontariamente spinto al rispetto. Rammento ancora certe contese scoppiate fra la classe dei valigiai e dei sellai, per le quali anche mio padre dovette realmente soffrire. Ma con tutto questo, anche discorrendo in famiglia di questi dissapori, i miei genitori avevano rispetto agli avversarii stessi, tanti riguardi, tanta amorevolezza, e tanta confidenza nell'avvenire che il ricordo di tutto ciò, benchè io fossi allora un fanciullo, non mi ha lasciato più ».

Sembra che il suo affetto sia stato a preferenza per la madre. Di lei il Kant parla come di una donna di grande buon senso, dal cuore gentile, d'una religiosità sincera, ma niente affatto fanatica. Per lei stessa, a quanto pare, gli fu aperta la via degli studi. Era ella un'ascoltatrice ed un'ammiratrice assidua del predicatore e consigliere concistoriale F. A. Schultz (1692-1763) (1). Quest'uomo eccellente, discepolo ad Halle del Francke e del Wolff, accoppiava la pietà a una schietta cultura scientifico-filosofica; era nel tempo stesso professore dell'Università e direttore del *Collegium Fridericianum*, un istituto di cultura da poco fondato sul tipo di quello di Halle. In rapporti personali anche coi genitori di Kant, la sua attenzione fu richiamata sulle eccellenti doti del fanciullo, che la madre portava con sè nelle sue ore di divozione, e lo incitò allo studio. Così accadde che il giovinetto, ad otto anni, nell'autunno del 1732 fu ammesso al *Fridericianum*. Egli frequentò poi quest'istituto fino al suo ingresso all'università (1740). E lì trovò, oltre a una istruzione religiosa imbevuta di pratiche di pietà, sopra tutto un'ottima istruzione in lingua e letteratura latina, sotto l'Heydenreich. Kant parlava e scriveva con facilità un buon latino anche nell'età avanzata, e spesso gli cadevano dalla penna citazioni di classici latini. Il greco gli è rimasto ignoto, per esser

(1) Sullo Schultz v. Erdmann, *M. Knutzen*, p. 22 e segg.

questo venuto in auge soltanto in seguito al movimento neoumanistico, alla fine del secolo.

Nell' autunno del 1740, il Kant fu inscritto nell' università della sua patria. Sua madre non vide quel giorno: essa era già morta nel 1737, a 40 anni, d'una malattia, a quanto si racconta, che avrebbe contratta, assistendo una sua amica. Egli cominciò i suoi studi, secondo voleva la tradizione, nella facoltà filosofica, che faceva allora realmente l'ufficio, tramandatole dal Medio Evo, di un'istituzione propedeutica per tutte e tre le facoltà superiori. Il suo compito era di completare l'istruzione linguistico-letteraria della scuola di latino, mediante un corso di scienze generali o filosofiche e di preparare così i giovani allo studio speciale in una delle facoltà superiori. Poichè l'università di Königsberg, e specialmente la facoltà filosofica, serve come di cornice a tutta la vita posteriore del Kant, potrà non esserne sgradita al lettore una breve descrizione. La tolgo dalla storia dell'università di Königsberg pubblicata nel 1746 dall'Arnoldt. Vi si rivela anzi tutto la modestia in ogni suo particolare. Basta del resto aver visto il vecchio edificio universitario, al Pregel, dietro il Duomo, per accorgersi della differenza fra le università d'allora e quelle d'oggi: in confronto dei moderni palazzi universitarii, par d'essere innanzi a poco più d'una stamberga.

Il numero degli insegnamenti professati nella facoltà filosofica sommava ad otto; ad ognuno corrispondeva un insegnamento straordinario della stessa materia. Le materie erano: 1) lingua ebraica; 2) matematica; 3) lingua greca; 4) logica e metafisica; 5) filosofia pratica; 6) scienze naturali; 7) poesia; 8) eloquenza e storia (II, 346). Secondo il programma del 1735 (riprodotto in I, *App.*, p. 514 e segg.) ogni professore pubblico, ordinario, doveva «trattare nelle sue *lezioni pubbliche* quella *scienza* per la quale era stato chiamato a insegnare, in modo che per ogni semestre doveva esaurire una scienza *publice*; p. e. espletando in un semestre la *logica*, la *metafisica* in un altro, l'*jus naturae* in un terzo, la morale in un quarto semestre, affinchè gli *studiosi*, specialmente i poveri, possano aver occasione di frequentare tutti i corsi di filosofia *publice* e

gratuitamente e di frequentare in un anno o in un anno e mezzo i corsi delle scienze fondamentali appartenenti alla filosofia ». Così l'*Hebraeus* deve svolgere nell'estate i libri storici del V. T. e nell'inverno i 5 libri di Mosè; il *Graecus* invece tutto il N. T. ogni anno, *cursorie*, e precisamente in modo che anche gli *studiosi* siano chiamati personalmente a conferire. Il *mathematicus* deve spiegare ogni anno aritmetica, geometria, trigonometria e astronomia. Il professore d'eloquenza e di storia ha invece per l'inverno lo *stilum*: cioè ha il compito d'esporre in due ore un *auctorem*, e nella terza ora i principii della retorica; nella quarta ora poi deve ripassare pubblicamente i lavori compiuti dagli alunni, in parte in lingua latina, in parte in tedesco. Per l'estate poi gli spetta la storia universale e precisamente, la storia prima di Cristo e quella dopo, alternativamente. Il *poeta* deve fare rispetto alla lingua latina quello che il professore *eloquentiae* rispetto alle sue lezioni di stile; e deve per tutti e due gli anni insegnare a fondo in un semestre la poesia tedesca (II, 347). Il professore di fisica « deve esaurire o la *fisica sperimentale* in uno e la *teoretica* nell'altro semestre o nel caso che voglia combinarle tutte e due, compiere il tutto in un anno; rimanendo cómpito dell'*extraordinarius* di trattare ogni semestre una parte della *fisica sacra*. Tutti i *professori* poi faranno assai bene se, dopo aver esaurite le loro materie, daran luogo ai rispettivi *examina*, in parte per esperimentare i varii concetti che possono essersene formati gli *auditores*, in parte per provare la loro diligenza e la loro attenzione; ed imparare a conoscere, quindi, i capaci e i diligenti » (I, 335). È evidente che abbiam da fare piuttosto con una scuola che con una università secondo il concetto moderno (1).

---

(1) Che non si trattasse d'un importante istituto, si rileva anche da quanto segue: « Il professore d'eloquenza deve presentare alla censura, sotto pena d'una multa di 20 dollari, tutti i discorsi pubblici, le necrologie, gli indirizzi gratulatorii, il tutto redatto in forma semplice e senza toccare la teologia; nei medesimi scritti o discorsi, non sono del pari ammessi, sotto la stessa

Poco si conosce, con certezza, del periodo degli studi del Kant. Fra i maestri, lo attrasse in particolar modo il professore straordinario Martino Knutzen (1713-51), che era ancora nella matura giovinezza: le sue lezioni comprendevano tutto il campo della filosofia, incluse la matematica e le scienze naturali (1). È stato detto che il Kant sia entrato con lui anche in rapporti personali, e che da lui sia stato provveduto dei libri della sua biblioteca. A lui deve certamente essere stato introdotto non solo nella filosofia del Wolff, ma specialmente nello studio della matematica e della fisica e nella conoscenza del Newton. Sembra che per lungo tempo gli studii matematici, di scienza naturale e di cosmologia abbiano assorbito il suo maggiore interesse; e qui non si deve dimenticare che tali scienze formavano allora le parti integranti della filosofia nella sua unità. A decidere l'inclinazione del Kant per le scienze esatte, ebbe forse una parte anche la reazione contro l'eccesso dell' istruzione religiosa dogmatica pietistica nelle scuole, di cui pur si troverà qualche traccia; così non è un semplice caso se, fra gli autori latini, egli ha avuto una predilezione speciale per Lucrezio. Del resto è provato che frequentò anche le lezioni di teologia (dogmatica) del suo antico protettore Schultz. Se poi abbia mai

---

pena, accenni a circostanze speciali di famiglia, col nome delle persone, o con cenni alla carriera; tutto quanto è riservato al *professori eloquentiae privative* » (II, 350). Abbiamo dunque un monopolio del professore universitario per la preparazione dei discorsi di occasione, specialmente funebri, naturalmente dietro retribuzione. Negli istituti secondari l'accompagnamento del cadavere con canto, formava un cespite regolare nelle entrate dell'insegnante. La posizione delle carriere degli eruditi, nella società, si manifesta evidente, in tali circostanze. Il grande impulso del mondo accademico e la sua esaltazione alla classe dei signori, sono un fatto che s'inizia soltanto con la fine del secolo XVIII, sotto l'influsso dei grandi rivolgimenti intellettuali, sociali e politici, che scossero sopra tutto la Germania e la Francia.

(1) Uno specchietto di queste lezioni, trovansi in ERDMANN, *M. Knutzen*, p. 139.

avuto intenzione di entrare nella carriera ecclesiastica, è per lo meno dubbio; così pure se abbia predicato, in via d'esperimento, nelle chiese di campagna. È anche stato detto che egli abbia aiutato nello studio qualche suo collega ed amico: ciò che, nelle sue condizioni economiche ristrette, gli avrebbe procurato qualche sollievo. Per quanto tempo abbia frequentato le lezioni, non si può stabilire; invece è certo che nel semestre dell'estate 1746 presentò al decano della facoltà filosofica un lavoro: *Gedanken von der vahren Schätzung der lebendigen Kräfte* (Pensieri intorno alla vera valutazione delle forze vive); che fu anche stampato. Questo primo lavoro, una ampia discussione delle contese fra il Descartes e il Leibniz circa la misura delle forze, è un documento, benchè la cosa non richiedesse tanto vari e profondi studi di filosofia e di scienza naturale e nel tempo stesso dell'indipendenza di giudizio del giovine autore. Un vivace e quasi provocante sentimento della propria dignità e un dispregio recisamente espresso per coloro che seguono la autorità dei grandi nomi a guisa di un branco di pecore, preannunziano un uomo, che sente in sè la forza di battere una via propria.

Nell'anno stesso, il 24 marzo 1746, morì suo padre. Il figlio scrisse allora nel giornale di famiglia, che un tempo era stato tenuto dalla madre: « Dio, che in questa vita non gli ha lasciato godere molte gioie, possa ora metterlo a parte della gioia eterna ». Il registro della chiesa aggiunge alla nota della sepoltura due brevi, ma eloquenti parole: *semplice* (cioè senza accompagnamento funebre); *povero*. Altrettanto diceva la nota relativa alla madre morta nove anni prima. (1).

Il bisogno è stato il compagno della giovinezza del Kant. Lo aveva accompagnato anche all'università, dove egli provvide da sè per la maggior parte del mantenimento. Agli anni universitarii seguirono gli anni dell'insegnamento privato, che allora rappresentava il gradino normale di transizione per gli sprovvisti di beni di fortuna.

---

(1) ARNOLDT, p. 51.

Fu da principio nella canonica di Judschen presso Gumbinnen (fin circa il 1750); quindi in qualità di aio presso un maggiore von Hülsen a Gross-Arnsdorf, presso Saalfeld, fin circa la Pasqua del 1754. Un terzo posto, che egli avrebbe accettato prima nella casa dei conti Kayserling, non è per ragioni di tempo ammissibile. Pure è stato in buoni rapporti personali con cotesta casa, e specialmente con la contessa, un' eccellente signora e di fine cultura. In casa dei Kayserling, che abitavano a Königsberg dal 1772, egli fu sempre tenuto in grande considerazione. Recentemente è stato pubblicato un ritratto del giovine Kant, eseguito dalla contessa (1).

Durante il tempo in cui fu insegnante privato, il Kant aveva risparmiato tanto da potersi decidere ad avviarsi alla carriera accademica. Prese l' abilitazione nel 1755, nell'università della sua patria. Dopo d' esser stato promosso *magister* grazie al suo scritto *De igne* (presentato il 17 aprile), e d'aver quindi sostenuta una disputa sulla dissertazione *Principiorum primorum cognitionis metaphysicae nova dilucidatio*, cominciò le sue lezioni nell'inverno 1755-56. Nella primavera 1756 sostenne un' altra disputa (sul tema: *Monadologia physica*) per ottenere uno straordinariato. Ma dovette aspettare 15 anni, prima d'esser professore. Si adoperò due volte per conquistare un posto vacante, ma non vi riuscì. La seconda volta indirizzò la sua domanda all'imperatrice di Russia; Königsberg fu infatti, dal 1757 fino alla pace, sotto il governo russo. La cattedra di arte poetica, rimasta vacante a Berlino nel 1764 e a lui offerta, la rifiutò. Nel 1766, ottenne, a sua domanda, il posto di bibliotecario nella biblioteca reale con 62 talleri di stipendio.

---

(1) V. una riproduzione di questo più antico ritratto del Kant in: VAIHINGER, *Kantstudien*, II, fasc. 2, dove trovasi pure un articolo di E. Fromm sulle relazioni del Kant con la casa Kayserling. Sulle condizioni economiche del Kant c'informa ora, sulle base di un'accurata raccolta di tutte le notizie e di tutti i documenti, A. WARDA, nella *Altpreuss. Monatsschrift*, vol. 38, pagina 389 e segg.

Non conviene per altro supporre che la posizione del Kant durante questi anni sia stata proprio meschina. Il posto di docente privato godeva allora in generale maggiore libertà e maggiori vantaggi che al presente. La carica di professore aveva ancora un carattere molto meno ufficiale di oggi, specialmente nella facoltà filosofica. Lo stipendio era esiguo; istituti, in cui si offrisse un posto privilegiato al direttore anche nella qualità di docente, non esistevano ancora. Gli studii in una facoltà filosofica non portavano ad un esame di Stato, come ormai è diventata una regola dopo l'introduzione (1810) dell'*examen pro facultate docendi*. Così, il professore d'allora non era propriamente altro che un « magister » che sedeva in facoltà, e che percepiva un piccolo assegno sul fondo dell'università. Anche l'ordinario, oltre il suo corso d'obbligo, per cui percepiva l'onorario, teneva parecchie lezioni private nella sua stessa aula, e per tutte le materie che gli spettavano; e quest'altro onorario, che era considerato come cosa del tutto privata, formava di regola un cespite considerevole delle sue entrate. Così poteva accadere che un privato docente fortunato avesse più uditori, e un reddito maggiore di un professore. Le lezioni del Kant furono presto assai frequentate e ricercate, non solo da studenti ma anche da uomini delle classi più elevate; tanto è vero che più d'una volta egli tenne lezioni per gli ufficiali della guarnigione, anche di quella russa. Nei ricordi del Kant in vecchiaia questi anni di crescente attività e considerazione appaiono in particolar modo lieti; in una lettera del 1790, in cui disapprova la descrizione penosa che un biografo a tempo perso aveva fatto del periodo della sua libera docenza, scrive d'aver goduto sempre d'un'esistenza agiata, e che quegli anni erano stati per l'appunto i più piacevoli della sua vita (1).

Al principio della sua carriera accademica, il suo interesse filosofico scientifico si diresse a preferenza, come appare dagli scritti e dalle lezioni, al *mondo esterno*. Nelle lezioni, oltre la logica e la metafisica, che dal principio

---

(1) Al De La Garde, *Briefwechsel*, II, 143 s.

stavano in prima linea, trattava anche di matematica e di scienza naturale. Un corso principale diventò inoltre la « geografia fisica », che il Kant introdusse per primo nell'insegnamento universitario. Questo corso ebbe molto seguito, anche fuori della cerchia della studentesca; compendiava ciò che di più interessante e notabile offrivano la natura e il mondo umano, e poteva così preparare o anche sostituire i viaggi di istruzione allora in uso, quasi una specie di viaggio filosofico attraverso il mondo (1). Come frutto de' suoi studi di cosmologia scientifica, pubblicò nel 1755, oltre alcuni scritti minori di geografia fisica, il lavoro così importante per l'inizio della sua attività letteraria: « *Storia naturale generale e Teoria del Cielo* (*Allegemeine Naturgeschichte und Theorie des Himmels*), saggio d'una costituzione e d'un'origine meccanica dell'universo, dal punto di vista dei principii newtoniani ». Il lavoro è dedicato a Federico II, ma pubblicato senza il nome dell'autore. Solo più tardi, richiamò l'attenzione che meritava; ma da principio passò quasi del tutto inosservato, anche a causa delle peripezie dell'editore, che fallì. Che il Kant gli attribuisse grande importanza si rileva dal fatto che per ben due volte ne riprodusse il contenuto in estratto (1763, 1791). L'intento che egli si prefigge, è il seguente: spiegare geneticamente con principii puramente fisici la struttura del cosmo, e in particolare del nostro sistema planetario. Mentre il Newton s'era arrestato attribuendo a Dio il primo ordinamento del sistema, il Kant prosegue a dimostrare, come i sistemi cosmici sorgono e tramontano, in continua vicenda, per virtù di una manifestazione immanente di forze fisiche; il dito di Dio non è per la dimostrazione nè necessario nè utile. Se poi il tentativo del Kant si avvicini, come è stato da parecchi ammesso, alla teoria posteriore del Laplace, secondo la quale i corpi planetarii si formano dallo stac-

---

(1) P. Lehmann, *Kants Bedeutung als akademischer Lehrer der Erdkunde* 1886; Arnoldt, *Krit. Eskurse*, 283 e segg. — G. N. Schöne, *Die Stellung Kants innerhalb der geographischen Wissenschaft*, nell'*Altpreuss. Monatschrift*, XXXV (1890) 217 e seguenti.

carsi di un corpo rotante centrale in seguito alla sua contrazione, è un'opinione ben a ragione contrastata (1).

Il Kant si mantiene però ancora in una certa qual parentela abbastanza stretta con le antiche teorie cosmogoniche (con Lucrezio aveva in fatti molta dimestichezza); soltanto ch'egli ha per fermo principio la teoria newtoniana della gravitazione e la astronomia moderna. Ma, in generale, può meritare maggior considerazione la sua vivace e quasi divinatoria forza d'imaginazione, che pur qua e là confina col fantastico, anzi che l'esattezza della indagine.

Notevole è ciò che egli dice, nella prefazione al suo scritto, intorno ai rapporti della scienza naturale con la religione. La religione, egli asserisce, non ha verun interesse a tracciare dei confini all'interpretazione meccanica dei fenomeni naturali. La possibilità stessa di un'interpretazione puramente meccanica è la prova migliore per la determinazione finalistica della natura degli elementi. Al contrario, egli ammonisce di stare in guardia contro ogni spiegazione di fenomeni speciali mediante le intenzioni particolari di Dio, come preferisce di fare la « pigra filosofia che tenta di nascondere sotto un gesto bigotto una crassa ignoranza »; essa riesce fatale alla fede, laddove una continuata interpretazione naturale procura al naturalista un trionfo. In ciò è abbozzato il concetto, che ha trovato nella filosofia critica la sua esecuzione sistematica: scienza naturale e religione sono del tutto indifferenti l'una rispetto all'altra, e quindi separabili con un taglio netto. Il confonderle in una teologia fisica da bigotti è nocivo tanto alla fede, quanto alla scienza. Quale agitazione abbia provocato fra i credenti scrupolosi e ristretti la teoria kantiana ci risulta da quanto occorse fra lui e il suo vecchio maestro e protettore, Schultz. Volendo costui raccomandare il Kant per una cattedra rimasta vacante (1758), lo fece venire a sè, e lo accolse con

---

(1) Eberhard, *Die Kosmogonie Kant* (*Münch. Dissert.* 1893). Un'esposizione panegiristica dei meriti del Kant di fronte alle scienze naturali offre il Zöllner, *Ueber die Natur der Kometen*, p. 426 e segg.

la solenne domanda: « Temete voi Dio, di vero cuore? » Solo dopo la ferma assicurazione del Kant, prese a sostenerlo.

Circa il '60 fa capolino nel pensiero del Kant una corrente, che si potrebbe chiamare la corrente socratica: il *mondo interiore*, il campo antropologico morale guadagna il sopravvento, a scapito del campo matematico scientifico naturale ed anche del metafisico scolastico. L' evoluzione personale del Kant sta in intimo nesso col movimento generale dell' epoca. È il tempo in cui lo spirito tedesco, destatosi dal lungo letargo, si solleva con meravigliosa rapidità a una nuova e vigorosa vita. Il Lessing aveva incominciato ad agire. Come l'erudizione antiquata e fredda, così cadono in dispregio anche le controversie scolastiche a base di sottigliezze dei dogmatici, teologi e metafisici. La filosofia, abbandonando la veste scolastica della dimostrazione accademica e servendosi della lingua tedesca, cerca di esercitare il suo influsso sulla cultura generale. Comincia a formarsi una vita pubblica nazionale; accanto all'interesse per la nuova letteratura, comincia a destarsi, al tempo di Federico e di Giuseppe, un sentimento di dignità politica in tutta la popolazione colta; ricordiamo J. J. Moser nelle provincie meridionali, Schlöz e J. Möser nelle settentrionali. Si aggiungono altri influssi; la letteratura e la filosofia inglese è in un periodo ascendente, Shaftesbury è un autore assai letto; accanto a lui l'Hume, anzi tutto coi suoi Saggi, che appartengono al campo delle scienze dello spirito. Tra gli scrittori francesi, accanto al Voltaire si vedono Montesquieu e Rousseau.

Tutte queste influenze sentì ed accolse con sincero animo il Kant, che ebbe il vantaggio d' una lunga giovinezza e di lunghi anni di preparazione. Più fortemente e direttamente lo scosse, come attestano anche i biografi, il suo contatto con Rousseau. Egli stesso ha espresso questa specie di evoluzione compiutasi nel suo spirito per opera del Rousseau in una nota molto citata (1):

---

(1) *Fragmente aus dem Nachlass*, VIII, 642.

« Io sono per natura un ricercatore, un esploratore. Ho sete di sapere e provo l'arida irrequietezza di spingermi sempre più oltre. Fu tempo, in cui credetti che tutto questo potesse formare il vanto dell'umanità e disprezzavo il volgo, che non sa nulla. Il Rousseau mi ha messo sulla buona via. Questo abbagliante privilegio ora scompare; imparo ad onorare gli uomini e mi crederei molto al disotto di un operaio volgare, se non credessi che questa considerazione [cioè quella della filosofia critica socratica?] può dar modo a tutti di stabilire i diritti dell'umanità ». È dunque una nuova valutazione della conoscenza, ciò che egli confessa di dovere al Rousseau, il moralista radicale, che appunto per questo divenne il critico radicale della cultura e dell'educazione del suo tempo: la scienza e la speculazione non sono d'un valore illimitato, non sono uno scopo assoluto a sè stesse, ma un mezzo a un più alto scopo: quello di servire alla formazione morale dell'umanità. Il predominio del morale sull'intellettuale, nella valutazione dell'individuo, costituisce più tardi un punto definitivo nel pensiero kantiano. Con ciò, la filosofia acquista un altro significato, in quanto, come dottrina della vita, riferisce le scienze tutte a quest'altissimo scopo dell'umanità e nel tempo stesso mette in guardia l'individuo contro l'orgoglio della scienza. In tal modo il Rousseau ha soppiantato il Newton: il filosofo del microcosmo ha sappiantato il filosofo del macrocosmo (il Kant stesso stabilisce questo parallelo: VIII, 630). L'interesse morale antropologico prende il primo posto, al luogo della speculazione cosmologica e metafisica. Sul terreno di questo indirizzo antropocentrico del pensiero è cresciuta al fine la filosofia critica; il suo scopo è di porre termine definitivamente alle speculazioni « meteoriche », per elevare l'elemento morale a momento decisivo nella concezione della vita e del mondo. Una delle « riflessioni » pubblicate dall'Erdmann (II, 59) delinea chiaramente questa tendenza: « La critica della ragione pura è un preservativo per una malattia della ragione, che ha il suo germe nella nostra natura; è l'opposto dell'attaccamento che ci lega alla patria (nostalgia); un'aspirazione intensa, di smarrirci fuori della nostra cerchia e di raggiungere altri mondi ». E

qui si è tratti a pensare alla domanda, con cui si chiude la *Storia naturale del cielo*: « forse si stan formando ancora altre sfere del sistema planetario, per prepararci nuove dimore in altri cieli: chi sa se quei satelliti non corrano intorno a Giove, per illuminarci un giorno o l'altro? »

Esamineremo a suo luogo gli scritti pubblicati dopo il 1760, nei quali questa tendenza vien per la prima volta espressa. Qui vorrei riportare un'eccellente ritratto del maestro, al punto culminante della sua forza e della sua attività. È delineato dall'Herder, che dal 1762-64 s'inchinava riverente innanzi al Kant. « Io ho goduto la fortuna di conoscere un filosofo, che fu il mio maestro. Ne' suoi anni più floridi, egli possedeva quella gioconda letizia del giovinetto, che, come io credo, lo ha accompagnato anche nella sua tarda età. La sua fronte aperta, fatta per pensare, era la sede d'una perenne letizia, d'una gioia imperturbabile; l'eloquio più ricco di pensiero fluiva dalle sue labbra; lo scherzo, i sali, l'umore erano a' suoi cenni; e tutto quanto insegnava, egli comunicava nella forma più piacevole. Con lo stesso spirito con cui giudicava il Leibniz, il Wolff, il Baumgarten, il Crusius, l'Hume, e con cui esponeva le leggi naturali del Newton, del Kepler, dei fisici, accoglieva gli scritti che uscivano allora del Rousseau, il suo *Emilio*, la sua *Eloisa*, come ogni scoperta naturale che imparava via via a conoscere; e li apprezzava tutti, e si rifaceva poi sempre alla conoscenza libera della natura, e al valore morale degli uomini. La storia dell'uomo, dei popoli, della natura, la scienza della natura, la matematica, l'esperienza erano le fonti, da cui scorrevan sempre vive le sue lezioni e la sua conversazione; nulla di quanto è degno d'essere saputo, gli rimaneva indifferente; nessuna cabala, nè setta, nessun pregiudizio, nessuna ambizione potevano aver per lui qualsiasi attrattiva di fronte all'ampliamento e allo schiarimento della verità. Egli spronava e costringeva amabilmente a pensar da sè; il dispotismo era estraneo al suo spirito. Quest'uomo, che io nomino con la più grande riconoscenza e venerazione, è Emanuele Kant; la sua imagine mi sta innanzi gradevolmente » (1).

---

(1) *Briefe zur Beförderung der Humanität*, in *Werke*, ed. Suphan,

Nel 1770, il Kant ottenne l'ordinariato vacante per la logica e la metafisica, dopo d'aver avuto poco prima degli inviti per le cattedre Erlangen ed Jena. Egli godeva già da lungo l'alta considerazione del governo, come si rileva specialmente da un rescritto del 1767, che ricorda onorevolmente lui ed un altro *magister legens* (Reusch), mentre ai professori dell'anno prima era toccata una acerba censura. Il re si era proposto « di dare un assetto del tutto nuovo all'università e, in ogni modo, di allontanare senz'altro i professori inutili, di riformare l' università sul tipo di Halle e di Francoforte e di chiamarvi professori diligenti ». (1). In particolare estimazione era tenuto il Kant

---

XVII, 404; da confr. la redazione originale del 1792, XVIII, 324. — L'accenno dell'Herder al giovane Kant del 1760 cela del resto una punta contro i kantiani e il loro dogmatismo arrogante, anzi dispotico, del quale il Kant, per sè, era immune: « non ho mai notato in lui il menomo indizio di arroganza nei tre anni in cui l'ho inteso giornalmente disputare di tutte le scienze filosofiche »; il fondare una setta, « l'affidare il suo nome a dei seguaci non era il vanto cui aspirava. La sua filosofia suscitava il pensiero indipendente; ed io non rammento forse nulla di più eletto e di più fecondo che una sua lezione ». Altrettanto egli era lontano dal pretendere che si rimanesse soddisfatti alla speculazione teoretica, al pensiero puro; al contrario, insisteva sempre sulla necessità dell'esperienza e della conoscenza del mondo per mezzo della storia naturale e della storia dei popoli. Anche la Critica della ragion pura ha lo scopo di diradare l' intrico spinoso della sofistica; che alcuno intendesse di trapiantare quel roveto di spine, col quale egli aveva appunto voluto e dovuto recingere le smarrite speculazioni, e trasformarla in una pianta da giardino, e in ogni arte o scienza popolare » o, per servirci d'un'altra imagine, « che alcuno arrivasse non già a raccomandare la medicina, che egli prescriveva per la purificazione, come unico ed eterno nutrimento, ma ad imporla e a comandarla con arti buone e cattive », a tutto questo egli non poteva certo pensare. « Eppure, al greco Socrate è forse accaduto diversamente coi suoi discepoli ?». Del resto, che l' Herder non ritenesse il Kant del tutto innocente di simili aberrazioni, come lo rappresenta qui, lo prova la *Metacritica*, uscita il 1799, ma i cui principii erano da tempo in lui radicati.

(1) Arnoldt, *Krit. Exkurse*, 547.

dal ministro von Zedlitz, che dal 1771-88 presiedette alle cose dell'istruzione. Questo valentuomo, animato in modo veramente raro dal còmpito, che gli avevano imposto la fine e profonda cultura e l'alta stima per il valore intellettuale, non trascurava alcun'occasione per attestare al filosofo di Königsberg la sua grande deferenza. Essendo rimasta libera, nel 1778, una cattedra ad Halle — di gran lunga la più importante fra le università prussiane d'allora — egli esortò ripetutamente il Kant a trasferirsi colà, con uno stipendio cospicuo (800 talleri) e col titolo di Consigliere aulico, se l'avesse pur desiderato. Ma nè queste lusinghe, nè gli argomenti abilmente addotti dal ministro, il quale gli faceva considerare come un dovere l'accettare di trasferirsi in un ambiente più vasto, riuscirono ad allontanare il Kant dalla sua patria e dalla sua cerchia consueta. « Ogni cambiamento », scrive egli a M. Herz, « mi rende inquieto anche quando ha tutta l'apparenza d'un miglioramento delle mie condizioni e io devo rispettare questo istinto della mia natura, se voglio prolungare ancora il filo che le Parche attorcono per me assai leggero e sottile ». Egli sentiva che ancora un grande còmpito lo attendeva, la *ricostruzione della filosofia*: nella dissertazione sulla forma e i principii del mondo sensibile e intelligibile, mercè la quale nel 1770 aveva ottenuto l'ordinariato, aveva tracciato le prime linee per il fondamento appunto di tale ricostruzione (1).

---

(1) Circa le rendite ufficiali di Kant dopo il 1770, A. A. WARDA riferisce nell'*Altpreuss. Monatsschr*, XXXVIII, 389 e seg.: Lo stipendio, con gli emolumenti fluttuanti, importò dal 1775-79 talleri 236, groschen 76 e 12 pf.; ne' successivi cinque anni, talleri 264, gr. 62 e 4 pf. Dal 1786 la somma si elevò a tall. 417, gr. 36 e 4 pf. (ei divenne *senator* e *senior* della facoltà).

Nel 1789 ottenne anche un soprassoldo speciale e personale di tall. 220, in modo che il suo assegno ufficiale ammontava a tall. 726 circa. La sua sostanza ammontava alla sua morte a talleri 21,352; fra questi, il valore della casa di 3370 tall. etc. Per ogni foglio di stampa della *Critica della r. p.* ebbe 4 talleri, per la *Critica del giudizio* 6 talleri.—Quanto a titoli e ad onorificenze, il biografo del Kant non ha nulla da dire. Forse il Kant li

Nel 1781 apparve finalmente la *Critica della ragion pura*, che mantiene la promessa data nella dissertazione. È dedicata al Zedlitz.

La storia posteriore della vita del Kant è la storia delle sue opere e dell'influenza che esercitarono su quel tempo. Il 1780 inizia il periodo dell'attività dello scrittore più intensa; tutte le opere principali di filosofia critica sono state compiute in questo decennio e anzi tutto le tre critiche; dal 1790 il vigore comincia ad affievolirsi. Verso la metà del decennio 1780-90 incomincia a farsi sentire lo effetto della nuova filosofia, che acquista i suoi primi proseliti. Nell'epistolario, ci si presenta chiaramente questo primo stadio di espansione; e, accanto alle manifestazioni esagerate di venerazione per il maestro, troviamo del pari per lo contrario esempi di giovanile petulanza contro « i nemici » della buona causa. Jena divenne il primo baluardo della nuova dottrina; qui lavoravano Chr. Schütz, l'editore dell'influente *Jenaischen Literaturzeitung* e K. L. Reinhold autore dei *Briefe ueber die Kantiscke Philosophie*, e quindi Schiller e Fichte. Nell'ultimo decennio del secolo, la nuova filosofia aveva i suoi rappresentanti in quasi tutte le università tedesche, anche nelle cattoliche. E da tutte

---

considerava meno quali dimostrazioni di onore da parte dello Stato, che quali una menomazione della propria dignità. — Si domanda: Federico II non avrà saputo del Kant nient'altro che il nome? Non si può rispondere esaurientemente: egli vedeva tutto il mondo tedesco dei dotti molto al disotto di sè, e così anche il nome del più celebre fra i professori prussiani è rimasto forse appena sulla soglia della sua sovrana coscienza. — Lascio quest'ultime frasi tali e quali benchè il signor Cohen di Marburg mi abbia voluto ammonire che il re una volta celebrò il Kant quale oratore e maestro dello stile tedesco. È capitata al signor Cohen la sventura di prestar cieca fede al suo collega, lo storico dell'Accademia di Berlino, il Bartholmèss, e di scambiare con lui il Kant col predicatore di Corte Quandt, che è ricordato a un certo passo dello scritto sulla letteratura tedesca; evidentemente l'elogio del re si adatta meglio al Quandt che al Kant, sentir lodare il quale come *orateur* per la sua *langue harmoniense* avrebbe dovuto far nascere un certo sospetto. Il zelo non fa mai bene!

le terre della Germania sorgevano sempre nuovi proseliti per salutare l'apportatore della nuova luce; fra loro, e tra i primi, G. A. Fichte. (1) Se il danese Baggesen chiama il Kant un secondo Messia, o se lo Schütz confessa di aver provato come una spinta a « cadere in adorazione » alla semplice lettura della Critica della ragione pratica, tali espressioni non sono del tutto estranee allo stile dei discepoli diretti verso il Maestro.

Nell'università di Königsberg Kant dopo l' '80 prese subito il primo posto. Alla vecchia università aveva procurato per la prima volta una fama europea. Per dar meglio un'idea dell'ambiente che lo circondava, ecco i suoi colleghi della facoltà filosofica: nel 1789 (2) erano appena sei: Reusch per la fisica, Kraus, discepolo ed amico di Kant per la filosofia pratica, Mangelsdorf per la poetica e l'eloquenza, il predicatore di corte Schulz, discepolo e commentatore del Kant, per la matematica, Hasse per le lingue orientali, Wald per la lingua greca. C'erano inoltre uno straordinario per l'eloquenza, e quattro lettori!

Ecco ora qualche osservazione circa i particolari esteriori del Kant. Le sue consuetudini personali e domestiche erano molto semplici e regolate perfettamente dal punto di vista dell' igiene fisica e spirituale. La sua costituzione fisica, gracile fin dalla giovinezza, aveva richiamata per tempo la sua cura alla dietetica, sì che da buon artista della vita aveva ottenuto, grazie alla previdenza e alla accuratezza, che dalla sua vita fisica non derivasse allo spirito fino alla tarda età nessun eccessivo turbamento. Rimase celibe, ma non per principio o per avversione al sesso femminile; della donna, egli parla con rispetto (specialmente nelle sue *Osservazioni intorno al sentimento del bello e del sublime*) e traccia un amabile profilo del suo carattere non senza uno spunto di galanteria francese, come era proprio di quel tempo. Si racconta che egli sia stato due

---

(1) V. la interessante relazione circa l'incontro di Kant e Fichte, nella Vita del Fichte (*Fichtes Leben* etc.) narrata dal figlio I. Fichte, II, p. 129 segg.

(2) Secondo Baczko, *Gesch u. Beschr. Königsb*, 1789, p. 431.

volte in procinto di fare una richiesta di matrimonio; ma per troppo averci pensato su, perdette l'occasione. Pure il tracollo può esser stato dato da certa avversione che anche negli anni più maturi lo distolse dall'assumersi gli obblighi della vita di famiglia. Del resto, egli non appartenne alla categoria dei celibi solitari e brontoloni, come Schopenhauer; non avverso alla socievolezza, possedeva il dono di una conversazione facile ed amabile; ed anche nei rapporti dei circoli più elevati si muoveva con facilità e con disinvoltura. Le sue relazioni non eran scelte a preferenza nel mondo accademico, amava trattare con la gente di mondo, con gli impiegati, commercianti, i librai, etc. Soltanto verso il 1780 si comperò una casa (in *Prinzessinneustrasse* che dovette esser demolita nel 1893, per altre fabbriche nuove) e v'introdusse un governo domestico ben ordinato con servitore e cuoca. All'ora del pranzo, vedeva volentieri un paio di ospiti, non più, scelti quasi sempre fra gli amici e i discepoli; di quando in quando anche una società più numerosa; ma non più di cinque. Il suo orario quotidiano era severamente ordinato; alle cinque si alzava, lavorava fino all'ora della colezione, alle 7 o alle 8; e poi dalle 9 o dalle 10 fino all'ora del pasto, cioè all'una pomeridiana. L'ora del pranzo — l'unico pasto negli anni più tardi — amava produrla in buone conversazioni per due o tre ore. Seguiva una passeggiata di un'ora; il resto della giornata era dedicato alla lettura o alla meditazione. Alle 10, si coricava.

Così i giorni passavano uniformi senza interruzioni. Le vacanze, in quell'epoca dell'illuminismo più intesa al lavoro che alle feste, erano brevissime. Kant non fece mai viaggi; negli ultimi decenni della sua vita non uscì nemmeno dalle mura di Königsberg. Il circolo della sua conoscenza personale del mondo rimase quindi assai ristretto. Basti dire, che il primo professore universitario di geografia fisica non vide con i proprii occhi nemmeno una montagna. Il mare e la spiaggia conobbe in vece da vicino.

A tutto questo doveva supplire la lettura: i libri erano il suo mondo: vero dotto del suo tempo, da questo punto di vista. E anche ne' libri, non amava l'astratto, ma l'intuitivo. Apprezzava in particolar modo le descri-

zioni de' viaggi e le opere scientifiche, che si faceva venire dalla libreria (per parecchio tempo, abitò presso il libraio Kanter). Il suo discepolo ed amico Kraus racconta che, mentre il Kant scriveva, teneva volentieri un libro innanzi a sè, per sollevarsi, con la lettura, nei momenti di stanchezza. Di letteratura amena, prediligeva gli scritti umoristici e satirici, come l' Hudribras, don Quichote, lo Swift, il Lichtenberg; anche il Montaigne era tra' suoi favoriti (1). Una decisa antipatia aveva contro il genere sdolcinato, sentimentale, esaltato, contro i romanzi sentimentali, le tragedie lacrimose, etc. come è abbastanza noto al lettore dei suoi lavori etici ed estetici.

Quanto al suo atteggiamento verso le pubbliche istituzioni, il Kant si mantenne piuttosto freddo e riservato sia di fronte allo Stato che alla Chiesa. Era troppo filosofo e cittadino del mondo per sentirsi attratto allo Stato in cui viveva: il che del resto cotesto Stato nè desiderava nè si aspettava da lui. Lo Stato conosceva solo sudditi, non cittadini, pretendeva obbedienza non attività spontanea. Del resto non si deve dimenticare che la patria del Kant si trovava allora in rapporti abbastanza freddi con lo Stato brandemburghese. Rispetto al rappresentante dell'illuminismo sul trono prussiano, il Kant provava una viva riconoscenza per la libertà di pensiero da lui concessa; così riconosceva ed apprezzava la legalità del governo e la severa osservanza del diritto. Del resto, non si può dire che appartenesse agli ammiratori incondizionati del re. Spesso e recisamente espresse il suo orrore per la guerra « flagello del genere umano » « rovina di tutti i beni », specialmente per le guerre intraprese per interessi puramente dinastici; riprovazione, in cui non poteva certo non includere le guerre di Federico. Dell' entusiasmo, che destarono nel giovane Goethe le imprese di un re che si difendeva contro il mondo nemico, nel Kant non si trova traccia; certo per il francofortese la guerra era rimasta abbastanza lontana per poter agire sulla fantasia; ma in Prussia, era

---

(1) Reicke, *Kantiana*, 14 e segg.

troppo vicina l'amara realtà. Anche la spilorceria del governo di Federico, rispetto alle scuole e alle università era una conseguenza dell'assorbimento di tutte le forze nella causa della guerra. Kant accenna più d'una volta al fatto che lo Stato non aveva mezzi se non per la guerra. È poi innegabile che il nostro buon filosofo borghese provava la più viva avversione alla vita mondana. Così è fuor di dubbio che le simpatie politiche del Kant erano per un'altra forma di Stato, non per la monarchia assoluta; piuttosto per uno Stato democratico, pel recente esempio della America del Nord, quale pareva volesse sorgere anche in Francia al principio della rivoluzione. Questi ultimi sono i due movimenti politici del suo tempo, pei quali il Kant provò un vivo interesse. Già nel 1798, quando cioè l' entusiasmo per la rivoluzione francese era sbollito parecchio in Germania, egli parla di questi avvenimenti (malgrado la sua schietta e fin esagerata condanna dell'esecuzione del re di Francia) come di un' epoca decisiva e foriera di buone speranze. Egli vedeva insomma nella repubblica il germe della pace perpetua (VII, 399 e segg.).

Anche l'atteggiamento di Kant rispetto alla Chiesa si fondava sopra un ben inteso apprezzamento. Egli ammetteva la necessità storica della Chiesa, e la sua missione di disciplinare e di moralizzare il popolo. Ma personalmente non sentiva nessun bisogno della Chiesa; agli uffici divini non prendeva parte. Forse contribuì a ciò anche l'eccesso delle pratiche religiose, alle quali era stato obbligato nella giovinezza. La pietà fanatica gli era odiosa; l'ostentazione di un'intimità personale col cielo, egli considerava come presunzione e vanità, simile a quell'orgoglio con cui i favoriti dalle autorità terrene soglion guardare pietosamente gli umili mortali. Per il cristianesimo sincero, nutriva una venerazione profonda, e così per il suo fondatore, che considerava come il prototipo della perfezione morale. Anche per la Bibbia, che conosceva bene fin da giovane, conservò sempre un alto sentimento di ossequio. Sopra uno dei fogli volanti, che si conservano nella biblioteca di Königsberg (1), si legge: « La Bibbia, considerata quale libro

(1) Miscell. G. 1, II.

per il popolo, è il beneficio maggiore che sia toccato al genere umano. Ogni tentativo di scemarne il valore o anche di accomunarla con i teofilantropi è delitto di lesa umanità. Se esiste il miracolo, tale è questo libro, in cui le narrazioni miracolose si trovano solo per la conferma storica di ciò che la religione comanda per mezzo della ragione, si tratta anzi del più grande dei miracoli cioè d'un sistema di dottrina di religione e di fede, composto dai laici senza la sapienza greca, e che ha influito inestimabilmente sul cuore umano per il suo miglioramento morale. »

L'ultimo decennio del sec. XVIII doveva portare al filosofo ormai vecchio il primo ed unico conflitto, che fu superato esteriormente ben presto, ma che lo commosse intimamente oltre modo. Il successore di Federico il Grande aveva nominato al posto di Zedlitz un fanatico, l'ex predicatore Wöllner, col quale s'era legato in alleanza bigotta contro l'illuminismo. Cominciò con costui, e precisamente con lo editto di religione del 9 luglio 1788, la persecuzione sistematica dell'illuminismo in Prussia. Con la censura e la inquisizione, con destituzioni e con castighi, Federico Guglielmo II e il Wöllner, impresero a sbandire lo spirito dell'antecessore e a instaurare un vero reggimento di bacchettoneria. Sembrava che fosse arrivato il momento della vendetta per tutte le mortificazioni che il sovrano motteggiatore aveva inflitto ai preti e alla gente devota in generale (1).

Kant, la cui filosofia non poteva non riuscire invisa a un tal governo, e che non aveva fatto mistero delle sue opinioni politiche, specialmente riguardo agli avvenimenti francesi che allora avevano scosso tutto il mondo, venne in aperto conflitto con quello, anzitutto in causa del suo scritto: *La religione entro i confini della semplice ragione.* Aveva voluto pubblicarlo a pezzi nella *Berliner Monatschrift* del Biester; ma già il secondo articolo fu respinto dalla censura. Fece quindi stampare in volume tutta l'opera sotto la censura della facoltà filosofica di Jena.

---

(1) Per il Wöllner, v. BAILLEU, nella *Allg. deutsche Biographie.*

L'anno seguente, lo colpì un'ordinanza di gabinetto, con la data del 1 ottobre 1794, del seguente tenore: « La nostra sovrana Persona ha rilevato con disgusto che voi abusate della vostra filosofia per menomare e disprezzare alcune dottrine capitali e fondamentali della Sacra Scrittura e del Cristianesimo... Noi esigiamo quindi sotto la Vostra stretta responsabilità e ci aspettiamo che d'ora in poi non commetterete più simili colpe; ma che piuttosto impiegherete, conforme al vostro dovere, la vostra autorità e i vostri talenti a secondare per il bene del paese le nostre paterne intenzioni; nel caso poi di resistenza ulteriore potete aspettarvi immancabilmente dei provvedimenti spiacevoli. »

A tutto questo il Kant rispose con un ricorso, in cui si difese anzi tutto animosamente dai rimproveri mossigli, e stabilì risolutamente il diritto dello *scienziato* (a differenza del *maestro del popolo*) di potersi formare un giudizio indipendente in materia di religione e di renderlo pubblico; pure nella chiusa dichiara di rinunziare in seguito a valersi di questo diritto, e per toglier di mezzo qualsiasi sospetto, riteneva più sicuro di dichiararsi solennemente fedelissimo suddito della maestà del re, e di astenersi da qualsiasi pubblica discussione relativa alla religione, sia la naturale o la rivelata, tanto nelle lezioni quanto negli scritti.

In un foglietto postumo trovasi questa osservazione: « La ritrattazione o smentita del proprio intimo convincimento è spregevole cosa; ma tacere in certi casi come il mio, è dovere di suddito; e se ancora tutto ciò che si dice può esser vero, non è sempre dovere di dir pubblicamente tutta la verità. » La frase « quale suddito fedelissimo della maestà vostra » sarebbe stata aggiunta poi a bello studio per non ritenersi obbligato anche dopo la morte del re (1).

---

(1) Il Kant ha pubblicato quest'episodio dopo la morte del re nella prefazione allo *Streit der Facultäten* (VII, 323). Il successore, Federico Guglielmo III, licenziò il Wöllner e abolì la censura. Cfr. W. Dilthey, *Archiv für Gesch. d. Philos.*, 1890, p. 418 e segg.; E. Fromm, *Kant u. die preuss. Zensur*, 1894; più ampiamente ora

Non si potrà negare che in questo dovere del silenzio impostosi così solennemente, c'è più prudenza che coraggio. In conclusione, il professore settantenne avrebbe anche potuto aspettare tranquillamente « i provvedimenti spiacevoli » minacciati. A Berlino non si sarebbero spinti più in là della proibizione degli scritti e della sospensione del suo soprassoldo. Ma il Kant non era della stoffa di cui si fanno i martiri; e poteva consolarsi; la cosa più importante l'aveva pur detta. Preferì quindi il silenzio e la pace. Certo, se egli avesse dichiarato, come Socrate nel caso analogo, d'avere una missione ben più elevata nel mondo che non la cattedra conferitagli dal Governo reale prussiano, e di non voler tradire questa missione d'insegnare la verità e di combattere l'errore e la menzogna, avremmo una pagina ancora più cospicua che ora non si abbia, e nella storia della sua vita, e nella storia della filosofia tedesca (1).

Del rimanente, non è lecito dimenticare che al tempo di questo conflitto, il Kant aveva già varcato la pienezza degli anni e delle forze. Fin dal 1789, nelle sue lettere egli si lamenta spesso che la vigoria gli veniva meno (*Epist.* II, 275); s' era anche voluto dispensare, in quegli anni, per ragione d' età, dal partecipare alla guerra, conforme all'ordine del gabinetto. All'invito del libraio Spener (1793) di ristampare uno scritto anteriore (*Idee zur einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht*) «con aggiunte adattate alle condizioni presenti » rispondeva rifiutando,

---

l'ARNOLD, *Altpreuss. Monatsschr.*, vol. 34, p. 345 e segg.; da una comunicazione di E. Fromm, dagli atti dell'Archivio segr. (*Kantstudien*, III. 142 e segg.) risulta provato che fu il re stesso che consigliò a procedere contro il Kant. In una lettera del 30 marzo 1794, insinuava al Wöllner, che a lui sembrava troppo mite e lento: « A Francoforte c'è lo Steinbart, che anche se ne deve andare; a Königsberg, l'Hasse, che è uno dei capi novatori; del pari non si può tollerare più oltre il Kant co' suoi dannosi scritti. » «A quest'inconvenienti bisogna assolutamente riparare, altrimenti non saremo più buoni amici ».

(1) Una lettera del BIESLER (*Briefw.* II, 516) mostra che anche allora la sua condotta era stata giudicata troppo fiacca. Cfr. il giudizio del Nicolai in HETTNER, *Literaturgesch.*, II, 2, 30.

e accusando i suoi settant'anni: « In quest'avanzo di vita, convien consigliare ai vecchi il *non defensoribus istis tempus eget* etc. » (Cfr. *Epistol.* II, 402).

Un altro profondo e improvviso abbattimento delle forze psichiche si verificò nel 1796. Egli dovette sospendere le lezioni, e a poco a poco lo sopraggiunse quel triste stato di senilità, in cui potè resistere ancora per alcuni anni. Gli mancava ogni forza, ma non la lena interna, per il lavoro; sedeva sempre a tavolino, con la penna fra le dita, ma i pensieri non volevano svolgersi liberamente e sicuramente come un tempo, come prova il manoscritto che lasciò del *Passaggio dalla metafisica alla fisica*. Dei primi anni di questo periodo abbiamo una sua lettera al Garve, che non si può leggere senza commozione. Il Garve, che soffriva d'una dolorosa e insanabile infermità (un cancro), aveva dedicato appunto al Kant, poco prima di morire, il suo ultimo scritto *Uebersicht der vornehmsten Prinzipien der Sittenlehre*, e lo aveva pregato di un giudizio. Il Kant rispose subito (21 sett. 1798) (1): « Mi affretto di annunciarvi la ricevuta della vostra opera e della lettera, l'una e l'altra amabili e consolanti. La commovente descrizione dei vostri dolori fisici, congiunti con la forza d'animo con cui lavorate per il bene universale e ancora con letizia, eccita in me la più viva ammirazione. Io non so se la sorte che mi ha raggiunto possa ancora essere appresa da voi con maggior dolore: per il lavoro dello spirito, io sono, al contrario, come impotente, mentre pur godo d'una discreta salute fisica. Vedersi innanzi ormai chiusa la partita per tutto ciò che riguarda la filosofia, e veder tutto ancora incompleto, e aver di tutto questo la perfetta coscienza, ecco un supplizio di Tantalo ». Aggiunge poi: « Il tema di cui ora mi vado occupando, riguarda il passaggio dalla metafisica alla fisica. Dovrebbe essere risoluto, perchè altrimenti in un sistema di filosofia critica resterebbe una lacuna. La ragione non cessa di confermarmelo; la coscienza della capacità a riuscire, anche mi assiste; ma il soddisfare a tutte

---

(1) Ristamp. in A. STERN, *Ueber die Beziehungen Garves zu Kant*, p. 43.

queste esigenze, dev'essere sempre differito con un'impazienza insuperata, se non in causa d'un completo esaurimento delle forze, per colpa di ostacoli che continuamente si frappongono ».

Il 12 febbraio 1804, la morte troncò pietosamente la sua esistenza dopo ch'egli avea toccato il fondo di tutte le angustie e le amarezze dell'età e della solitudine. Le ultime sue parole furono: « *Sta bene.* » (*Es ist gut*).

La città natale e l'università gli resero solenni onori il suo ricordo è a Königsberg, e non solo lì, anche adesso più vivo che quello di qualsiasi altro filosofo tedesco.

Sopra la sua tomba, nel Duomo, e precisamente nella *Stoa Kantiana*, eretta dagli amici, si leggono le parole tolte dalla *Critica della ragione pratica:*

*Der gestirnte Himmel über mir,*
*das moralische Gesetz in mir.* (1)

Esse rappresentano infatti i due poli del suo pensiero: il cosmo, oggetto della scienza più perfetta, fu l'oggetto del suo amore giovanile; la legge morale, oggetto dell'ultima e più alta certezza, riassume l'entusiasmo quasi mistico della sua vecchiezza.

## 2. — *CARATTERE DI KANT*

In un passo molto citato d'una lettera a M. Mendelssohn (8 aprile 1766) il Kant fa su se stesso quest'osservazione: « Per quanti siano gli errori, ai quali neanche la più ferrea volontà può completamente sottrarsi, pure il carattere mutevole come il tempo e superficiale non sarà mai più il mio; poichè ho già imparato per la maggior parte della mia vita ad evitare e a disprezzare quasi tutto ciò che suol corrompere il carattere; quindi, la perdita della propria stima, che deriva dalla coscienza di senti-

(1) Il cielo stellato sopra di me, la legge morale in me.

menti inconfessabili sarebbe per me la peggiore delle sciagure che mi possa accadere, ma che certo non mi accadrà mai ». Aggiunge poi: « Certo, io penso con la più lucida convinzione e con la mia più grande soddisfazione, molte cose che non avrei mai il coraggio di dire; ma non dirò mai cosa, che io non pensi » (VIII, 672).

Due linee spiccano in questo autoritratto. Il Kant si attribuisce una forte volontà, ma una natura debole. Son questi in tutto i due tratti fondamentali della sua natura. Il Kant non è una natura forte e combattiva, come Lessing o Lutero. È un sapiente tranquillo, che vive secondo lo svolgimento interno de' suoi pensieri, non secondo il loro effetto esteriore. Il rumore e il dissidio gli sono invisi; anche la controversia accademica gli riesce odiosa. E ciò che non è conforme al suo temperamento, preferisce evitare. Anche nell'uomo maturo è rimasto un fondo di timidezza puerile. Non per nulla udiamo ripetere da lui stesso che egli non dirà cosa che non pensi, ma che però non ha il coraggio di dire tutto ciò che pensa.

D'altro canto, egli possedeva una volontà forte e sicura. Egli è l'uomo, che per forza di volontà è riuscito quello che è. Regola tutta la sua vita conforme a principii, sia nel campo dietetico sia in quello economico e morale. Nella vita è l'opposto d'un uomo che, come scrittore lo attirava tanto, cioè del Rousseau. Come quest'ultimo è tutto dedito al suo temperamento, senza volontà, inclinato anzi fortemente alla sfrenatezza, al vagabondaggio, alla natura zingaresca, così Kant è un amico dell'ordine fino alla pedanteria. Nulla è in lui concesso al capriccio, alla soddisfazione del momento; la ragione è tutto, la natura nulla, salvo che il substrato per l'attività della ragione. Il Kant ha evidentemente scelto sè stesso per modello della sua filosofia morale: l'uomo della volontà razionale, dell'azione conforme ai principii, ecco l'uomo perfetto. Tutto ciò che è conforme al talento, non meno che al culto dell'« anima bella » (il cui inventore fu appunto il Rousseau) è a lui inviso. Forse si può anche dire: fra la morale kantiana e l'indole della vecchia Prussia c'è un'intima parentela: la concezione della vita come un ufficio, l'inclinazione alla disciplina, una certa diffidenza della

natura umana, non disgiunta da un certo difetto di pienezza naturale di vita, sono i tratti comuni. Il tipo umano che ci sta innanzi è rispettabilissimo; ma non è amabile. Egli ha in sè qualche cosa di freddo e di rigido, che in nature meno dotate può anche degenerare in una farisaica servilità al dovere', accoppiata ad una dottrinaria intolleranza. Ma, quant'a questo, il Kant è salvato dalla nobiltà del suo sentire e dalla sua perfetta sincerità. Nè in lui fan difetto un senso sincero di umanità e di schietta benevolenza o bonomia. Il suo epistolario, che ora è copiosissimo, ci permette di addentrarci in più d'un aspetto della sua indole. Ma, anche quando in lui si rivela un sentimento benevolo, il suo carattere generale non si smentisce; quello non isgorga immediatamente da esuberanza di cuore, ma procede da una coscienza ben ponderata del dovere. Il popolo tedesco può stimarsi ricco e felice di possedere nella sua natura oltre quest'esempio, anche un altro tipo d'uomo: quello cioè più ricco, più fervido, più naturalmente giocondo, del mezzogiorno tedesco, che ha trovato la sua espressione e la sua rappresentazione nella vita e nell'ideale del Goethe e dello Schiller.

Il Kant è stato spesso, e già dall'Herder, paragonato a Socrate. Non a torto: fra i due, c'è parentela di natura e di pensiero. Il tratto caratteristico dei due uomini può essere considerato l'*indipendenza dello spirito* e la perfetta *assenza di vanità*. Tutti assorti nel còmpito personale della vita, di fronte ai successi esteriori sono indifferenti; la vocazione interiore è il motivo predominante; la posizione esteriore, invece, ha un'importanza meschina. Questo vale anche per i successi letterarii. Socrate non li ha mai cercati; Kant arrivò quasi ai 60 anni prima di raggiungere una notevole influenza come scrittore, ed anche senza avervi contribuito per parte sua. È raro trovare un libro scritto con così poco riguardo per il lettore, come la sua Critica della ragion pura.

Non meno che pel carattere, i due rivelano un'intima parentela anche per il modo di pensare: sia per ciò che essi affermano, sia per ciò che negano. È in loro comune *l'avversione contro la vanità della scienza*, contro l'erudizione pomposa e la speculazione superba; avversione che

in entrambi assume volentieri il tono dell'*ironia* contro i fatui depositarii della grande sapienza. Quante cose vi sono non soltanto sul mercato dei rigattieri Ateniesi, ma anche sul mercato scientifico, di cui io non ho bisogno! — Così Socrate rifugge dalle recenti teorie dei sofisti e dalle speculazioni meteoriche dei fisici. S'è procurato abbastanza cognizioni per essere sicuro del loro nessun valore, poichè al valore e alla felicità dell'uomo esse non portano alcun contributo. Come Socrate, anche Kant nella sua giovinezza si era dedicato, con fervore, alla cosmologia e alla metafisica; quindi seguì l'esempio di Socrate, «che si era creata una filosofia negativa, rispetto alla speculazione, sulla base dell'inutilità delle supposte scienze e dei limiti del nostro sapere» (1). Non nella sapienza, non nell'atteggiamento dello spirito verso tutto ciò che brilla o che piace, consiste il vero valore della vita, ma nelle semplici virtù, nelle quali spesso l'uomo più umile vinse il grande e il dottissimo. Nè al Kant fa difetto certa socratica ironia contro i grandi uomini, che riescono a eccitare con la loro profonda sapienza lo stupore della folla. Essa si rivolge tanto contro i metafisici, che abitano sulle ardue torri della speculazione, «intorno alle quali di solito tira un gran vento», quanto contro i «ciclopi della dottrina», che trascinano un peso immmenso di sapere, ma non sanno farne alcun uso. Il Kant giudica con Socrate la sapienza valer più del sapere, e potersi essa trovare anche accompagnata con poco sapere: ciò che essa poi realmente presuppone è il sapere di non sapere. Perfino il valore dell'astronomia, che era stata la scienza prediletta nella sua giovinezza, nell'età matura è disposto a disconoscere. «Le osservazioni e i calcoli degli astronomi», così dice in un notevole passo della *Critica della ragion pura* (III, 603), «ci hanno insegnato molte mirabili cose; ma l'essenziale è che esse ci hanno svelato l'*abisso d'ignoranza*, che la ragione umana non si sarebbe mai immaginato in così grandi proporzioni, senza quelle cognizioni; il riflettere a tutto questo deve produrre un gran cambiamento nella determinazione degli

---

(1) ERDMANN, *Reflexionen*, II, 44.

scopi finali dell'uso della nostra ragione. » Il rovescio di questa « filosofia negativa » è dato dalle due convinzioni positive: come Socrate allo scetticismo dei sofisti contrappose la logica sotto forma della definizione, la morale sotto forma di scienza cosciente del bene, la religione sotto forma di fede nel divino, così il Kant allo scettico Hume contrappose il suo razionalismo teoretico, al frivolo libertinismo dei filosofi francesi la sua morale patriarcale, allo scherno degli spiriti forti e degli atei di corte la fede pratica della ragione.

## 3. — *KANT PROFESSORE UNIVERSITARIO*

Per oltre quarant'anni Kant servì la patria con grande fedeltà quale professore universitario. Come tale esercitò una grande influenza sulle classi dirigenti del suo paese; per interi decenni, gli impiegati e gli ecclesiastici, i maestri e i medici della vecchia Prussia ed anche delle regioni limitrofe uscirono quasi tutti dalla sua scuola. La oscura e piccola università fu per lui portata al primo posto fra le università tedesche.

Le sue lezioni, come quelle del Wollf, abbracciano tutto il campo della filosofia secondo il vecchio stile, l'insieme di tutte le scienze teoretiche; solo le scienze storiche rimangono escluse. Diamo una scorsa alle sue varie lezioni, notando ogni volta il primo e l'ultimo semestre de' suoi corsi: *Logica:* 54 volte (1755-6, 1796); *Metafisica:* 49 (1756, 95-96); *Filosofia morale:* 28 (56-57. 88-89); *Diritto naturale:* 12 (67-88); *Enciclopedia filosofica:* 11 (67-8, 87); *Teologia naturale:* 1 (85-86); *Pedagogia:* 4 (76-7, 86-7); *Antropologia:* 24 (72-73, 95-6); *Geografia fisica:* 46, (56, 96); *Fisica teoretica:* 20 (55-6, 87-8); *Matematica:* 16 (55-6, 63); *Scienze meccaniche:* 2 (59-60, 61); *Mineralogia:* 1 (70-71). Si aggiungano inoltre i corsi *privatissimi* e, dopo l'ordinariato, i *disputatorii* (1).

---

(1) Son debitore di questi dati ad E. Arnoldt, che nella sua opera: *Kritische Exkurse im Gebiet der Kantforschung* (1894, estratto dalla *Altpreuss. Monatsschrift*, 1888-93) li ha raccolti con

Come è evidente, tre corsi, la logica, la metafisica e la geografia fisica, costituiscono le lezioni principali per tutto il periodo dell'insegnamento. Ne' tre primi anni le insegnò come privato docente quasi ogni semestre; dal 1770 in poi alternò la logica nell'estate con la metafisica nell'inverno, e questa volta *publice*. All'antico corso privato di geografia fisica, dal 1772, si aggiunse l'antropologia: nell'inverno questa, quella in estate. Le lezioni di matematica e di scienze naturali si può dire che coincidano con l'inizio della sua attività di professore; dal 1763, non insegnò più matematica, fisica ancora cinque volte. L'antropologia, il diritto naturale e la pedagogia cominciano soltanto verso la fine del decennio 1760 - 70; la pedagogia era un corso pubblico e obbligatorio, che un rescritto da Berlino aveva imposto ai professori della facoltà filosofica di impartire a turno.

Il numero dei corsi paralleli è al principio assai rilevante: quattro, cinque o sei lezioni private di quattro e più ore, successivamente. Per un semestre (1761) sono annunziate non meno di otto lezioni, fra cui un *disputatorium* e un *repetitorium;* ma non furono tutte mantenute. Invece, nell'inverno 66-67 tenne cinque corsi privati con 26-28 ore settimanali. Dal 1770 tenne di regola tre corsi privati di quattro ore l'uno, dal 1789 due soltanto, più un'ora di *repetitorium*.

---

gran diligenza da tutte le fonti possibili, specialmente dagli atti del Senato accademico e dai programmi dell'università di Königsberg. I dati non sono, come osserva l'Arnoldt, del tutto completi. Il corso di mineralogia ebbe origine da un rescritto in data di Berlino, 21 genn. 1770, che obbligava l'università «a prender nota che per l'avvenire non solo la mineralogia doveva esser esposta storicamente e praticamente, ma anche il diritto minerario.» (WARDA, *Altpreuss. Monatsschrift*, XXXVIII, p. 85; C. BORNHAK, *Geschichte der Preuss. Universitätsverwaltung*, p. 160). Da quest'ultima opera desume inoltre (p. 149) che i professori di Königsberg erano stati in-vitati nel 1739 — come prima quelli di Halle — a pubblicare delle utili e dotte dissertazioni nei fogli d'avvisi piccoli scritti pubblicati dal Kant nelle *Königsbergischen Frage- und Anzeigungsnachrichten* del 1751 e 1756 possono aver avuto quest'origine.

Il numero degli uditori raggiunge per le lezioni pubbliche nel decennio 1780-90 il massimo di circa 100; per le lezioni private, non tocca sempre il 20.

Parliamo ora della forma del suo insegnamento; e anzi tutto, una parola circa la *forma esteriore*. Troviamo qui tutte e due le forme dell' insegnamento accademico: *lezioni* ed *esercitazioni;* quest'ultimo sotto i varii nomi di *disputatorium, examinatorium, repetitorium* etc. etc. Tali esercitazioni accompagnano la lezione pubblica, d'estate, intorno alla logica, d'inverno alla metafisica, da principio con due, poi con un'ora per settimana. Quanto alla forma dei rapporti fra maestro e alunni durante la lezione non ci è noto nulla di preciso. Ma è chiaro trattarsi di qualche modificazione del tempo alla forma tradizionale dell'antica disputa accademica. Nel secolo XVIII questa era passata a poco a poco in disuso, ciò che si spiega col tramonto dell'antica filosofia scolastica aristotelica e con l' incalzare della nuova, fondata sulle scienze moderne e inaugurata dal Wolff. In un annunzio delle sue lezioni per il 1758 egli indica il tema del *disputatorium*: « Si discuta in forma polemica delle materie trattate negli ultimi giorni »; ciò ch'egli riteneva uno dei migliori mezzi per acquistare delle conoscenze fondate nella materia (II, 25) (1).

Le lezioni si riferiscono regolarmente ai libri di testo, come esigeva l'amministrazione dell'istruzione d'allora; in un rescritto del ministro von Zedlitz (1778) si trova: « Il compendio peggiore è sempre preferibile a nessun compendio; i professori possono anche correggere il loro autore, ma il far lezione dettando deve esser assolutamente impedito. Da questa disposizione è eccettuato il prof. Kant e il suo corso di geografia fisica, della quale materia non si ha ancora una pubblicazione opportuna. » (Arnoldt, 578). Fra i libri di testo usati da Kant, ricorderemo la *Vernunftlehre (Dottrina della ragione)* del Meier, la *Meta-*

---

(1) Nella mia *Geschichte des gelehrten Unterrichts* etc. (II, 128 e segg.) si trova un'ampia esposizione delle vicende dell'insegnamento accademico nel sec. XVIII. Ivi stesso (II, 233 e segg.) per il secolo XIX.

*physica* del Baumgarten, che portano impressi i segni del lungo uso: i suoi esemplari, d' uso personale, sono anche pieni di note al testo, ma completamente indipendenti da questo.

Durante le lezioni, il Kant non teneva innanzi continuamente il testo nè lo commentava a passo a passo, ma ne faceva il punto di partenza per un'esposizione libera e spesso anche critica, in modo che del pensiero dell'autore non rimaneva talvolta che lo schema generale. Il testo, egli dice (1765; II, 315), non vuol essere considerato come il modello del giudizio, ma come un' occasione per giudicare ed anche criticare, sia pure, il testo stesso. » E a ciò una lezione della metafisica dimostrativa dogmatica del Baumgarten offriva abbondante materia per l'autore della *Critica della ragion pura.* I suoi appunti pubblicati ci ammoniscono inoltre che il libro di testo dovrebbe rappresentare piuttosto un freno, anzichè un eccitamento alla comunione del pensiero. Non è facile immaginare come l'uditore potesse trovarsi, in questa vicenda di considerazioni critiche e dogmatiche.

La *forma interna* dell' insegnamento, corrispondente alla esteriore, non è scolastico-dogmatica, ma *zetetico-critica*; non intende cioè accettare ciecamente una dottrina, ma condurre alla ricerca e alla fonte delle idee. La premessa è: la filosofia non è data come un sistema bello e compiuto. Questo era il convicimento dell' insegnamento scolastico del sec. XVII al tempo della tradizione scolastica dei sistemi autorizzati dalla Chiesa e dallo Stato. Nel sec. XVIII, la filosofia moderna aveva raggiunto, col Wolff, la forma d'una filosofia di scuola predominante. Il Kant si oppose subito a questo sistema. « La filosofia — egli afferma — non si può insegnare, come la matematica, la fisica ecc. Si può insegnare soltanto a *filosofare*. La filosofia non s'insegna, perchè essa non esiste come scienza a sè e riconosciuta per tale. Ogni filosofo edifica il suo sistema sulle rovine degli altri. » Ma anche se la filosofia esistesse, non potrebbe essere appresa per mezzo dell'insegnamento. Una filosofia « imparata » finirebbe d' essere filosofia; sarebbe una conoscenza *storica*, non filosofia (II, 313 e segg.; *Logica*, introd. III; *Arnoldt*, 374 e segg.).

L'epoca dell'illuminismo ci si annunzia anche col fatto, che nelle università comincia a sparire quello stato di tutela sotto cui eran tenuti i giovani, i quali alla lor volta cominciano a giudicare indipendentemente e sulla base di giudizii personali. Siamo di fronte a quel *bien raisonner*, che Federico il Grande raccomandava a tutti i maestri.

Come può ora imparare lo scolaro a filosofare? Il Kant risponde: « con l'esercizio e con l'uso indipendente della ragione ». Il materiale per questi esercizii è dato in parte dai fatti della natura e della storia, in parte dai tentativi di ricostruire filosoficamente i fatti. Il Kant nel suo insegnamento l'una e l'altra via. Di qui la grande importanza che egli dà all'insegnamento della geografia fisica e dell'antropologia. L'errore dell'insegnamento filosofico era stato fino allora—così si esprime egli stesso — « d'insegnare ai giovani troppo presto a raziocinare (*vernünften*) senza sufficienti cognizioni storiche. » Prima che il loro intelletto fosse maturo, si ingombrava di troppi concetti generali: « Di qui hanno origine gli eterni pregiudizi scolastici, che sono più goffi e più ostinati che i pregiudizi comuni; di qui la precoce loquacità dei giovani pensatori, che è più cieca e più dannosa dell'ignoranza stessa ».

Per questo, alla metafisica egli faceva precedere qualche cenno di psicologia empirica e di fisica. In fine, voleva che la lezione di geografia fisica servisse, per la prima parte, a far conoscere ai giovani lo stato attuale della terra, per la seconda l'uomo nel suo stato naturale, per la terza le condizioni dei popoli e degli Stati, procurando loro così cognizioni piacevoli ed istruttive. Dal 1772, l'altra lezione, l'antropologia, si avvicenda regolarmente con la geografia fisica. In una lettera all' Herz del 1773, (VIII, 696) parla degli scopi di queste lezioni: Io lavoro — diceva — « per ottenere con queste osservanzioncelle piacevoli una preparazione alla abilità, alla saggezza e persino alla sapienza della gioventù; esse sono diverse da tutti gli altri insegnamenti; si possono definire conoscenza del mondo ».

Ma il Kant avviava i suoi discepoli anche alla storia della filosofia. Soleva, nella introduzione alle sue lezioni, dare una scorsa storica ai singoli problemi e soffermarsi

anche sulle dottrine de' suoi predecessori (Arnoldt, 386). Nell'enciclopedia e nella logica dava anche un sunto di storia della filosofia.

Il Kant ha dato dunque all'insegnamento l'indirizzo, che poi esso ha seguito; invece dell'insegnamento accademico delle scienze logiche e metafisiche è subentrato nei ginnasii l'insegnamento delle scienze esatte, della storia e della storia naturale, e, nelle università, lo studio della storia della filosofia ha preso il sopravvento a scapito, forse anche troppo, dell'insegnamento dogmatico.

Lo scopo del suo insegnamento non era però di far dei filosofi di professione, ma, per mezzo della filosofia, degli uomini di retto giudizio e di spirito indipendente, di « diffondere sentimenti onesti, fondati su principii, di rafforzarli nelle anime ben nate, e di dar quindi l'unico indirizzo conveniente all'educazione dell'intelletto ». (VIII, 703). Gli uditori del Kant erano di tutte le facoltà: futuri ecclesiastici, maestri, medici ecc. L'unica cosa che loro abbisogna, diceva, è la saggezza: la capacità di riconoscere il vero valore di tutte le cognizioni. « La scienza ha un intimo valore vero solo come organo della saggezza. Come tale, è certo indispensabile. » (*Logica*, prefaz. III). Ma senza la saggezza, è una dote pericolosa. Evitar questi pericoli è il compito del professore di filosofia; la prova socratica (ἐξετάζειν) è il suo ufficio. In una delle *Reflexionen,* pubblicate dall'Erdmann (II, 60) si trova esposto questo concetto egregiamente. Il Kant, come fu notato, ama chiamare il dotto pedante e pesante « ciclope ». In tutte le quattro facoltà ve ne sono: « il ciclope della letteratura (il filologo) è il più ostinato; ma v'è il ciclope teologo, medico, e perfino geometra ». Ciò che costituisce il ciclope non è la forza, ma un occhio solo, che gli fa vedere soltanto dal suo punto di vista. Il compito della filosofia è di prestare al giovine alunno un altro occhio, « in modo che possa vedere anche dal punto di vista degli altri uomini. Su questo si basa l'*umanità* della scienza ». Ad ognuno poi deve essere fornito un'occhio speciale: al medico, la critica della conoscenza della nostra natura; al giurista, la critica della conoscenza del diritto e della morale etc. Il secondo occhio è dato dalla conoscenza che

la ragione umana; deve aver di se stessa; senza di esso non possiamo avere una misura della ampiezza della nostra conoscenza.

Si potrebbe dire che, con ciò, è data l'idea dell'insegnamento accademico della filosofia per tutti i tempi. Nè il còmpito sarebbe meno opportuno oggidì, in cui la « ciclopia » è cresciuta a dismisura. Ma certo, tal còmpito trova oggi anche maggiori difficoltà: il mirabile sviluppo della scienza nell'ultimo secolo non permette più di poter abbracciare, come fu possibile al Kant, tutto lo scibile ad un tempo. Chi oserebbe oggi tener cattedra su tutte le discipline, che ha insegnato il Kant? Anche l'ingratitudine dell'ufficio è del resto aumentata: lo « specialismo » è, oggi, molto più sfavorevole alla filosofia che non nel sec. XVIII.

## 4. — *KANT PENSATORE E FILOSOFO*

Ciò che distingue il Kant è, in prima linea, l'*acutezza dell'intelletto,* che elabora con forza prodigiosa un sistema atto a risolvere e a dominare tutti i problemi. Le definizioni, distinzioni, le deduzioni sono la sua gioia. Il suo è un intelletto giuridico. La genialità gli è estranea; nè egli la ama in altri. Così, p. e., egli dichiara ironicamente all'Hamann di rinunziare volentieri al possesso della « *anschauender Vernunft* », della ragione intuitrice; non gli manca però il senso della profondità. Egli ha un vivo senso e una fine intelligenza di tutti i massimi problemi del mondo e della vita. Coi suoi ultimi pensieri, si muove ai confini del misticismo: l'uomo vivrebbe d'una vita doppia; l'una sensibile e temporanea, come membro della natura; l'altra soprasensibile ed eterna, come membro del mondo intelligibile.

Come uomo di cultura, il Kant si distingue per larghezza di spirito, per vastità straordinaria di vedute, per una prodigiosa ricchezza di cognizioni profonde in tutto lo scibile. È versato in tutti i campi delle scienze matematiche, fisiche, biologiche, geografiche, e in tutti ha insegnato e ha scritto. Nè meno profondo è negli studi psichici, nella teologia, nella giurisprudenza.

Una memoria ferrea gli fu di grande aiuto, in specie

per ritenere le ampie e varie letture. Finalmente van ricordati, come tratti caratteristici di Kant pensatore, un vivo *sentimento della propria dignità* e una illimitata *sicurezza di sè. Scio me veram philosophiam tenere*, avrebbe egli potuto ripetere come Spinoza. Con ciò si spiega la sua recisa avversione per gli altri sistemi: non c'è che una sola vera filosofia. Questo è più che mai evidente nella *Critica della ragione pratica*.

Ecco un tratto caratteristico dello *scrittore*, che si riferisce del resto al Kant dell'età inoltrata. Quando apparve la *Critica della ragion pura*, Kant aveva 57 anni. È forse l'unico esempio d'uno scrittore che a così tarda età riesca ad esprimere in via definitiva il sistema del suo pensiero, e che si annunci nel tempo stesso pensatore potente e scrittore di grande influenza. Se il Kant fosse morto nell'età del Descartes o dello Spinoza, il suo nome non sarebbe forse nemmeno arrivato fino a noi. Egli fu così fortunato da sopravvivere alla sua fama; ma, d'altro canto, l'opera sua ne ha anche sofferto, per essere stata composta non nel periodo della vita esuberante di freschezza e di forza, bensì in quello d'una maturità che si avvicina alla decadenza. In generale, gli scritti anteriori alla *Critica della ragion pura* sono le migliori sue produzioni letterarie; sopra tutto quelli che cadono nel decennio 1760-70.

La forma degli anni posteriori è assolutamente *scolastica*, nel senso sopra tutto di « adatta alla scuola ». Il Kant pensa e scrive nello stile della filosofia scolastica dogmatica. Lo sa, e vuole che così sia; egli disprezza il tono alla moda, la forma letteraria popolare, che negli ultimi trent'anni del secolo aveva il sopravvento anche in Germania a scapito della vecchia forma dottrinale. Egli stesso s'era accostato, a una certa età, a quest'ultima forma; ma appena ebbe trovato il centro del suo sistema, tornò alla forma rigidamente scolastica. Egli la loda nel Wolff e nel Baumgarten; ma doveva tanto più essergli raccomandata da' suoi intensi studii matematici. Del resto, era perfettamente consona alla naturale disposizione del suo pensiero. Poteva in parte essere originato anche dal sentimento della dignità dell'uomo dotto di fronte alla società politica e mondana. Ci chiamino pure pedante, egli pensava, perchè non

scriviamo come la gente di mondo; noi attribuiremo ad onore il loro scherno, e rivolgeremo tutta la nostra cura alla esattezza e alla precisione del pensiero (1).

Il suo pensiero è scolastico anche in un altro senso: non è contemplativo, ma costruttivo. L'energia del pensiero logico ha preso il sopravvento sulla contemplazione delle cose. Mentre p. es., lo Schopenhauer, simile al poeta, si mantiene tranquillo al cospetto delle cose, per farsi rivelare da queste il loro segreto, il Kant muove incontro alle cose con una intelligenza dominatrice a priori. Egli non le segue, ma sono le cose che devono seguire le sue idee. Così accade spesso che i pensieri siano affastellati e storpiati, perfino capovolti: alcune parti del suo sistema, che si presentano più vigorose e più cospicue, fanno in certo qual modo la figura dei ramoscelli appiccicati artificialmente agli alberi di Natale.

Questa natura dominatrice nell'intelletto kantiano si manifesta anche nel suo atteggiamento di fronte ai pensieri altrui. Egli ha poca pazienza con essi. Li plasma secondo i suoi stessi pensieri, sottoponendoli a sè o rigettandoli senz'altro. Si narra che nelle conversazioni private non parlasse volentieri di filosofia, sapendo che non poteva ascoltare, ma soltanto insegnare. Anche come scrittore, egli non riesce ad ascoltare gli altri. Nel campo filosofico, il Kant non ha letto molto, e senza deferente attenzione. Non gli manca la conoscenza della storia della filosofia, dell'antica e della moderna; sa anche valersene; ma intende i pensieri altrui come conviene al suo scopo, e specialmente il Leibniz e il Wolff, non meno dell'Hume e del Berkeley, e degli avversari viventi come il Feder e il l'Eberhard. Non sente che la contraddizione, contro la quale si leva immediatamente con acute obiezioni, per poi ripresentare i suoi pensieri come i soli incontrastabili. Non

---

(1) Molti dei suoi vecchi amici erano rimasti assai delusi per questa forma scolastica-dogmatica del pensiero e degli scritti del Kant, come il Garve, il Feder, il Mendelssohn, l'Herder; il cui profilo riportato più sopra (pag. 44-45) esalta piuttosto il Kant precritico, che il Kant critico.

riesce a capire come altri possa non trovarli chiari, e quindi spesso muove il rimprovero di equivoco o di confusione; come hanno dovuto esperimentare perfino taluni suoi scolari, come il Beck e il Fichte. Il Kant esige ordinariamente la sottomissione incondizionata al suo pensiero, che rappresenta la filosofia definitiva. Finchè altri si limitano all'esposizione del suo sistema nella forma data, come fece il suo primo ed unico commentatore rimastogli fedele, lo Schultze, ottengono la sua approvazione; ma appena incominciano a far valere indipendentemente il proprio pensiero o a sottrarsi alle necessità interne o allo spirito del sistema, sono da lui senz'altro rinnegati. La *Critica*, secondo lui, voleva essere intesa alla lettera, non secondo un presunto spirito. Finì col piantarli tutti in asso con diffidenza e con avversione, come se si fosse trattato di falsi amici e non mancò di manifestarlo anche pubblicamente (VIII, 600) (1).

E qui appare già l'irrigidimento dei pensieri, più proprio della vecchiaia; che nel Kant si nota relativamente presto. In una lettera all'Herz del 1790 (VIII, 740) egli si scusa, dicendo sembrargli di non poter più, con gli anni che passano, riuscire a qualche cosa di buono con l'aiuto dei pensieri altrui, nel campo puramente speculativo. « Io devo ormai affidarmi completamente al corso delle idee, le quali da alcuni anni in qua si muovono sempre sulle stesse rotaie. » Con quanto esclusivismo facesse questo, sono una prova i molti scritti e le lettere dell'ultimo decennio. L'Adickes dice della produzione del Kant in questo periodo: « I pensieri si sono fissati nel suo cervello, e se ne svolgono meccanicamente, senza alcun processo nuovo che li plasmi. » Tutto questo era già da tempo preparato. L'insistere senza tregua del suo pensiero sulla deduzione trascendentale e sulla dialettica (le *Reflexionen,* i *Losen Blätter* ed anche le esposizioni contenute nella *Critica* ce ne for-

---

(1) Sui rapporti del Kant con Beck, v. DILTHEY, *Aus den Rostocker Kanthandschriften*, *Archiv für Gesch. der Philos.* II, 592 e segg., dove son comunicate otto lettere del Kant al Beck. Quivi la sua incapacità a stare ad ascoltare è visibilissima.

niscono un documento) segna il principio di questa decadenza. Il pensiero del Kant è ormai fossilizzato, nè è più in grado di ricevere fresche impressioni. Problemi determinati sono ancora discussi con costante energia secondo metodi prestabiliti, ma i motivi nuovi non hanno più alcuna efficacia, per tutti gli ultimi 23 anni (1).

Ancora qualche osservazione sulla sua *forma letteraria*. Il Kant non appartiene ai maestri dello stile tedesco. Ma sarebbe potuto diventar maestro; i suoi scritti anteriori non sono senza arte e grazia. Egli possedeva, oltre una comunicativa ricca di pensiero e di espressione, una vena d'umorismo sincero ed acuto, ed una grande abbondanza di idee e di osservazioni argute; per questo riusciva egregiamente a inserire qua e là frasi rimastegli dalla lettura. Le sue lezioni devono essere state, nel suo miglior tempo, eccellenti. Tali sono fra gli scritti, quelli specialmente del decennio 1760-70: si legga *I sogni di un visionario*.

La lima certo non usò quasi mai. Del resto, egli stesso definisce i suoi scritti buttati giù in fretta. Le opere posteriori non rivelano più quelle buone doti; migliori sono gli scritti di più piccola mole, come quelli pubblicati nella *Berliner Monatsschrift* o i *Prolegomena*, in cui talvolta la polemica ha tratti vivaci; o *La religione entro i confini della semplice ragione*, dove spesso brilla un lampo di spirito caustico. Nelle opere principali invece domina un tono arido di scolastica instancabile e spietata. La lingua si solleva ancora un poco; qualche imagine tolta dalla vita giuridica o dalla navigazione rianima l'esposizione, qua e là fa capolino anche qualche parentesi patetica, abbastanza in contrasto con l'assieme, ma fatto è che l'*humor* degli anni passati non ritorna più.

---

(1) Caratteristiche per la sua vecchiaia alcune strane capricciose spiegazioni scientifiche e mediche di certi fenomeni, specialmente di quelli, che egli osservava nel suo proprio corpo; o le curiose etimologie, che tirava fuori ad ogni occasione e difendeva con straordinaria ostinatezza contro ogni contraddizione. Si vedano le notizie dateci dal Wasianski e dal Jachmann. Da queste risulta che il Kant ormai non tollerava più alcuna contradizione, nemmeno nella società privata.

Tre cose si possono lodare nella forma di questi scritti: 1) una grande e severa dignità, che rifugge da ogni orpello per muover diritta alla convinzione per forza di pensiero; 2) grande accuratezza e perfezione sistematica; 3) una certa minuziosa precisione di eloquio. Ma anche il Kant ha i difetti delle sue virtù. Spesso è uniforme ed arido. Ciò che lo Schopenhauer intese così magistralmente, l'uso cioè delle digressioni polemiche, delle frasi ironiche e umoristiche, che solleva e ristora il lettore, manca quasi assolutamente al Kant delle Critiche. Mirando esclusivamente al suo scopo, egli prosegue sempre il suo pensiero astratto. Anche la ricerca della perfezione sistematica finisce col degenerare in una vera mania di sistema; la tendenza a completare uno schema stabilito a priori diventa l' affare più importante, tanto che il contenuto ne soffre. Ampie considerazioni di carattere puramente sistematologico sono premesse unicamente per giustificare lo schema propostosi, si trovano delle interpolazioni d'ogni genere per riempire i luoghi della topica aprioristica. Fin la *Critica della ragion pura* ne risente, ma più ancora le due successive. Sembra che per lui, in somma, siano stati scritti i versi del Goethe:

*Habt ihr einmal das Kreuz aus Holze tüchtig gezimmert,*
*Passt ein lebendiger Leib freilich zur Strafe darauf.*

Per ciò che riguarda in fine la sua minuziosa precisione, anche questa diventa spesso prolissità ingrombrante. Egli è pieno di ripetizioni e di variazioni dello stesso pensiero, senza che p. e. un *aliter*, come usava la filosofia scolastica innanzi alle diverse forme di dimostrazione, venga ad orientare il lettore. Comincia sempre da capo per voler dimostrare definitivamente un assunto, ma rimane indietro sempre qualche cosa, che richiede una nuova dimostrazione. Chi legge l'Analitica trascendentale, ha la impressione di aggirarsi per un'intera giornata fra le dune; si spera sempre di aver superato l'ultima collina, e sempre si schierano innanzi altre colline. Anche la collocazione delle parole zoppica per lo stesso difetto, e riesce a far disperare anche il più paziente lettore, specie nelle Critiche posteriori. Si legga qualunque pagina; si trovano sempre periodi di dieci e venti righe. Appena incominciata

la lettura, cominciano a farsi innanzi richiami, riserve, parentesi, note, nel testo o fuori testo; sembra quasi che il Kant voglia richiamare alla mente del lettore, ad ogni riga, tutta la critica della ragione, perchè non dimentichi che qui tutto va inteso dal punto di vista critico-trascendentale. La costruzione alla latina adattata alla tedesca, il frequente uso del pronome dimostrativo, che si riferisce a tutta una selva di sostantivi, costringe a leggere un sol periodo due o tre volte per conoscerne almeno la grammatica.

La tendenza alla precisione minuziosa non esclude, nei particolari, la imprecisione. Il Kant usa certe espressioni contrarie alle sue stesse definizioni. Spesso adopera espressioni incerte e ambigue, come « esperienza, ragione, metafisica, sintetico, trascendentale etc. ». Un altro difetto è la grande incuria nei particolari: paragrafi e titoletti si incontrano dove non dovrebbero trovarsi, e mancano dove dovrebbero essere. Tutto ciò appare in una proporzione incredibile nei manoscritti postumi, scritti dal Kant negli ultimi anni.

Questo non sia detto per muovere appunti o per oscurare la gloria del Kant, ma per predisporre il lettore a quel che c'è di singolare nella sua opera. Mi rammento benissimo l'avversione e la titubanza con cui mi sono accinto alla prima lettura delle Critiche. Suppongo che non sia scarso il numero di coloro che al primo tentativo di capire la *Critica della ragion pura* si daran per disperati, e quindi dispereranno anche della loro capacità d'intendere gli altri scritti filosofici in generale. Io vorrei infondere animo a costoro, perchè non si soffermino a intoppi di questo genere, ma continuino tranquillamente per farsi piuttosto un'idea complessiva delle opere e degli intendimenti del Kant. Ritornando indietro fin da principio, parecchie difficoltà si vincono, altre no; in ogni caso però si vedrà che, a dispetto di queste stranezze, in questi scritti si nasconde un senso profondo, che compensa di tutte le fatiche durate

## 5. — SVILUPPO DELLA FILOSOFIA DI KANT, E SUOI SCRITTI

Letteratura. — Le indagini sullo sviluppo del pensiero di Kant si sono in quest'ultimi decenni moltiplicate: la causa è che l'intendimento della filosofia critica è condizionato dalle vedute circa la sua origine e cerca di appoggiarvisi su. K. Fischer è stato il primo a trattare ampiamente degli scritti del periodo precritico nella sua *Geschichte der neueren Philosophie*. Degli studi posteriori ricorderò: F. Paulsen: *Versuch einer Entwickelungsgeschichte der kantischen Erkenntnistheorie*, 1875; W. Windelband, *Ueber die verschiedenen Phasen der kantischen Lehre von Ding an sich*, in *Zeitschr. f. wiss. Philos.*, I, 224 e segg. (1877); K. Dieterich: *Kant und Newton* (1876); *Kant und Rousseau* (1878); G. Thiele: *Die Philosophie Kants nach ihrem system. Zusammenhang und ihrer logisch historischen Entwickelung* (1882-7); B. Erdmann: *Reflexionen Kants zur krit. Philos*, II, Introd. (1884); E. von Hartmann: *Kants Erkenntnistheorie und Metaphysik in den vier Perioden ihrer Entwickelung* (1904); H. Hoffding: *Die Kontinuität inphilos. Entwickelungsgang Kants* in: *Archiv. f. Gesch. d. Philos.*, 1894 vol. VII, 173 segg., 376 segg., 449 segg.); E. Adickes: *Kantstudien* (1895) e: *Die bevegenden Kräfte in Kants philosophischer Entwickelung und die beiden Pole seines Systems* in: *Kantstudien*, Vaihinger (volume I, 1896).

Non può essere nostra intenzione di trattare ampiamente il difficile e tanto vessato problema dello sviluppo del pensiero kantiano. Non è qui il luogo di ripetere quanto abbiamo già avuto occasione di esporre nello scritto sopra citato, e che potremo nuovamente trattare quando si pubblicherà la prossima edizione delle opere del Kant che renderà accessibile tutto il materiale degli scritti, lettere, aggiunte, lezioni etc. D'altro canto, data l'importanza del tema non è nemmeno possibile passarlo qui del tutto sotto silenzio.

Il Kant stesso, parlando del suo sviluppo filosofico, non allude che a due epoche: alla *critica* e alla *precritica*: quella, in cui si crede in possesso del principio della vera filosofia, e quella della ricerca e delle indagini. Il punto di divisione fra le due epoche è segnato dalla concezione dei pensieri espressi in sunto nella dissertazione del 1770.

Un accurato esame degli scritti dell' epoca precritica rivela che anche in questa si sono verificati notevoli mutamenti. Due epoche vi si posson riconoscere chiaramente, che abbracciano l'una gli scritti della seconda metà del decennio 1750-1760, l'altra quelli della prima metà del decennio seguente. Nella prima, il Kant batte vie proprie sin nella filosofia naturale e nella cosmologia, scostandosi dal Wolff e dal Leibniz, e accostandosi al Newton; ma rimanendo ancora attaccato alla filosofia razionalistica tedesca, per la teoria della conoscenza e per la metafisica. Nella seconda epoca, in cui diminuisce un poco l'interesse scientifico-naturale, egli si libera sempre più dalla filosofia scolastica e si accosta in certo modo al pensiero scettico-empirico degli inglesi. La terza epoca è di opposizione recisa all'empirismo sensualistico degli inglesi, ed è caratterizzata dal ritorno a un razionalismo modificato, sia nella filosofia teorica, sia nella pratica.

Possiamo anche definire le tre epoche: 1) *la razionalistico-dogmatica;* 2) *lo empirico-scettica;* 3) *la razionalistico-critica;* quest'ultima può parere un ritorno alla prima; ma in realtà, tenuto conto dell' indirizzo complessivo del pensiero, si avvicina al secondo periodo.

Si può osservare qui che le varie vicende nel pensiero del Kant, le *Umkippungen* (capovolgimenti) di cui egli parla, si riferiscono più alla forma che al contenuto, e più alla dottrina della conoscenza che alla metafisica. Le sue concezioni metafisiche, attraverso tutti i mutamenti, sono rimaste in sostanza le stesse: si tratta d'un idealismo orientato verso il Leibniz (e Platone). Possiamo desumerlo dagli scritti del decennio 50-60 e più dalle lezioni del decennio 1790-1800: egli ha poi sempre conservato come libro di testo la *Metafisica* del Baumgarten, che in sostanza non è che la dottrina delle monadi in forma scolastica. Ciò che più muta è la forma della sostruzione gnoseologica della filosofia; è il «metodo della Metafisica», come dice egli stesso.

Gli scritti sopra citati del *primo periodo* sono essenzialmente scientifici; di cosmologia, di geografia fisica, di elaborazione di concetti fondamentali fisico-matematici. Nelle sue opere maggiori: *Valutazione delle forze vive* (1747) e *Storia naturale del cielo* (1755) si nota un'intonazione

risoluta di indipendenza di fronte alle autorità scolastiche, specialmente nella prima; nella seconda poi è evidente un'alta speculazione cosmologica, che trascende fino alle più elevate regioni delle ipotesi fantastiche circa la posizione e il destino dell'uomo.

Quanto alla filosofia, vi si nota sopra tutto la severa applicazione delle dimostrazioni fisiche e la recisa condanna delle iperfisiche nella fisica e nella cosmologia; e insieme l'affermazione che con ciò è assicurato il principio dell'origine divina del mondo. Anche la natura degli « esseri pensanti » vien derivata dalla costituzione cosmica dei corpi che essi abitano; quanto più grande è il divario fra i pianeti e il sole, tanto più fine e più leggiera la materia di cui son formati, quindi anche maggiore « l'eccellenza delle nature pensanti, la chiarezza e la vivacità dei concetti che percepiscono per impressione esterna, e in somma la facilità di sviluppo effettivo, e tutta la loro perfezione. » (I, 337). Con questa speculazione « non lontana da una certezza positiva » egli collega la dottrina dell'immortalità. Egli ammette la trasmigrazione dell'anima nei diversi corpi mondani, con evoluzione ascensiva dell'individuo. Forse, conclude, è riservato all'anima liberata dalla materia terrena, di conoscere da vicino « quelle lontane sfere dell'universo e il loro ordinamento, in cui già da lungi si sente tanto attratta ».

Di natura scientifica sono gli scritti, occasionati dal terremoto di Lisbona (1755), come pure due trattatelli di geografia fisica, in particolare quello sulla teoria dei venti (1756), dove Kant ricavò la legge della rotazione dei venti (che il fisico dove avrebbe stabilito 80 anni più tardi, senza sapere del suo precedessore) dalla rotazione dell'asse terrestre. Se gli studii e le ricerche del Kant nel campo della fisica cosmica avessero attirata maggiore attenzione (mentre son passate quasi inosservate) egli sarebbe probabilmente diventato un celebre e fortunato naturalista; un naturalista filosofo certamente, perchè anche da questi lavori si rivela la sua tendenza alla speculazione metafisica.

Non altrettanta originalità ci mostra l'unico scritto d'argomento metafisico gnoseologico, cioè il lavoro del Kant per la sua abilitazione: *Principiorum primorum cognitionis*

*metaphysicae nova dilucidatio* (1755). Anche qui non manca qualche critica ai corifei della Filosofia scolastica, con allusioni al più eminente avversario del Wolff, il teologo lipsiense Crusius; ma nel complesso, non si scosta dal suo antico modo di pensare. Ciò appare manifesto specialmente nella tendenza alla realizzazione razionalistica dei concetti: le « nature delle cose » sono essenze poste assolutamente (*essentiae*). A ciò si collega un pensiero di grande e costante importanza del Kant: l'unità del mondo nello spazio e nel tempo, per la reciprocità d'azione, ha per ultima premessa che le « nature delle cose » nell'essenza di Dio sono in rapporto originario l'una con l'altra. Le varie azioni reciproche nella natura sono il fenomeno di questo nesso ideale delle essenze nell'intelletto divino. Questa osservazione fornisce anche una prova di Dio: il *commercium substantiarum* è una prova che esse hanno un'unità d'origine. È l'osservazione del Leibniz, rinnovata ai giorni nostri dal Lotze, che ne ha fatto il perno della loro filosofia. Il Kant può avere avuto una spinta dal suo maestro M. Knutzen, che riprese il concetto delle monadi in senso leibniziano (tutti gli enti semplici sono enti rappresentativi), ma mantenne fermo il principio della azione reciproca, quantunque non ammettesse un influsso o passaggio di accidenti (1). Del resto, se quell'idea è contenuta implicitamente anche nel concetto di Dio della metafisica scolastica (*Deus ens perfectissimum realissimum*) Kant l'aveva in Baumgarten insieme col concetto di un *influxus idealis*. È la stessa intuizione su cui si basa la concezione teleologica ottimistica dello Shaftesbury: la natura presenta sparpagliato in una serie graduale infinita di esseri interamente armonizzanti il tesoro infinito di realtà e di perfezione, che è chiuso in assoluta unità nella natura divina. È anche il pensiero dello Spinoza, il quale però procede con intonazione vivacemente polemica contro il teismo antropomorfo e contro la teleologia antropocentrica.

Gli scritti del *secondo periodo* (1762-66) si rivolgono decisamente ai problemi della metafisica e della teoria della

---

(1) B. Erdmann, *M. Knutzen*, p. 84 e segg.

conoscenza. Un primo gruppo (1762-3) si accentra intorno al lavoro principale: *L'unico possibile argomento per una dimostrazione dell'esistenza di Dio.*

Intorno a questo si raggruppano due scritti minori: *Ricerca sulla chiarezza dei principii della teologia naturale e della morale* (1764), e *Saggio per introdurre il concetto delle grandezze negative in filosofia* (1763). Della fine di questo periodo è il lavoro: *Sogni di un visionario spiegati mediante i sogni della metafisica* (1766). Al campo antropologico morale appartengono le *Considerazioni sul sentimento del bello e del sublime* (1764) che sono essenzialmente osservazioni relative alla caratteristica morale dei temperamenti, delle razze e delle nazioni (1).

Nell'*Unico possibile argomento* troviamo un punto essenziale della metafisica kantiana, cioè la teoria dell'essenza di Dio in relazione col mondo, già accennata nel lavoro per l'abilitazione. Lo scopo è di sostituire alla forma dominante della teologia naturale, specialmente alla fisico-teologia, una più profonda concezione. La fisico-teologia non è sufficiente; essa inceppa la ricerca naturale, consigliando la « ragione pigra » a star contenta dello stato presente delle cose e a non preoccuparsi delle cause; essa provoca il dubbio dello scettico e il dileggio degli spiriti forti e produce quindi effetti contrarii al suo scopo; in fine è impotente a dimostrare l'esistenza d'un essere superiore; e può soltanto condurre a una certa verisimiglianza, che nella formazione della realtà abbia parte un'intelligenza architettrice. Del pari non riescono a dimostrare quest'esistenza nemmeno l'argomento ontologico e il cosmologico tradizionali, come il Kant dimostra con una critica che anticipa tutti i momenti principali della critica posteriore delle prove dell'esistenza di Dio, che sarà esposta nella Critica della ragion

---

(1) Per i vari periodi v. ERDMANN nella prefazione alla sua ediz. delle *Reflexionen*, II, p. XVI e segg. L'*Unico possibile argomento* è apparso fin dal 62. Il manoscritto del lavoro per il concorso accad. fu consegnato fin dal 31 dic. '62. Le *Grandezze negative* furono presentate alla censura della facoltà filos. di Königsberg il 3 giugno '63.

pura. Sopra tutto insufficiente è la dimostrazione ontologica nella sua forma antica. Il Kant qui ha trovato la formula: l'esistenza non è mai un predicato o una nota d'una cosa: formula, che anche all'Hume è famigliare: « L'idea dell'esistenza, unita con l' idea di un qualunque oggetto, non cresce il suo contenuto. »

Egli adduce invece una nuova prova dell'esistenza di Dio, una prova ontologica in forma invertita: egli non deduce, cioè, dalla possibilità dell'*ens realissimum* la sua esistenza, ma dalla possibilità del pensabile un'esistenza come suo principio. Il possibile, egli spiega, suppone un esistente, cioè un essere necessario, e questo è l'*ens realissimum,* con gli attributi dello spirito, come intelletto e come volontà. Il significato proprio di questa dimostrazione è il pensiero che abbiamo già incontrato più volte: il mondo reale, con la sua armonia di molte cose in una realtà unica, è la realizzazione d'un mondo possibile; questo mondo « di cose possibili » è il prodotto dell' intelletto divino. Qui ha luogo la coordinazione logico-teleologica de' vari enti tra loro, che rende possibile, nel mondo reale, agli elementi, che agiscono secondo leggi immanenti, un nesso armonico. Così, il sistema planetario e la terra han potuto raggiungere la loro struttura per mezzo dell'azione meccanica delle parti secondo leggi naturali, senza particolar intervento soprannaturale.

Solo in questo modo otteniamo un Dio « che basta a tutto » (*allgenugsamen*), e che non è soltanto il principio di ogni reale ma anche di ogni possibile; e otteniamo nel tempo stesso una dimostrazione reale della sua esistenza, se pur se ne può dare una.

Perchè questo è notevole: Kant si esprime abbastanza scetticamente sul valore e sulla necessità di questi sforzi metafisici. È necessario, egli dice, aver *fede* nell'esistenza di Dio; ma non è necessario *dimostrarlo*. E troviamo fin da ora quelle frasi, che poi gli son divenute tanto familiari, come «abisso senza fondo della metafisica, » « oceano cupo, senza riva e senza faro », ecc.

Ancor più scettica è l'intonazione degli altri scritti di questo periodo. Lo scritto presentato al concorso, e che ottenne l'*accessit* (il premio fu conferito al Mendelssohn), con-

fronta il metodo della filosofia a quello della matematica, con molto scapito della filosofia. La matematica ha definizioni veramente adeguate, perchè essa produce il suo oggetto con la definizione «sintetica», e può rappresentare i concetti nella intuizione. La filosofia invece, fisica, metafisica, o psicologia, deve fissare i suoi concetti per via analitica, ciò che difficilmente, e non mai perfettamente, può fare; e non può nemmeno rappresentarli in un caso concreto, ma soltanto in astratto. A torto dunque i metafisici hanno seguito il metodo dei matematici: l'avrebbero potuto seguire, se i loro concetti avessero potuto raggiungere la stessa chiarezza e precisione. Invece han proceduto con le definizioni nominali di possibilità, realtà, corpo, spirito, senza conchiuder nulla in realtà. «La metafisica è senza dubbio la più ardua delle cognizioni umane; soltanto essa non è ancora stata scritta» (II, 291). Può del resto essere scritta? Kant ritiene che sì. Può diventare una scienza dimostrativa? Sì, ma deve cominciare dal porre definizioni sicure. E come fare per ciò? per via di analisi dei concetti dati, ma dati confusamente. Se il Kant fosse stato un empirico, avrebbe risposto: il materiale per la formazione dei concetti non sono i concetti dati confusamente, ma le percezioni; e una metafisica dimostrativa non è possibile più d'una scienza dimostrativa dei fatti in generale.

Il *Saggio sulle grandezze negative*, che pare un corollario dello scritto del concorso, dimostra come un determinato concetto matematico, quello delle grandezze negative, può essere usato anche nella filosofia, come da per tutto. Anche qui si fa innanzi la critica dell'equazione razionalistica della «realtà» concettuale e della realtà di fatto; fra le realtà, insegna il Baumgarten (*Metaph.* § 807) non vi può essere contraddizione, quindi *omnes realitates sunt in ente compossibiles*. Ma questo, dice il Kant, vale nella sfera del concettuale (*Begrifflich*). Altro è nella sfera del reale di fatto: qui due definizioni positive possono anche escludersi, nel caso cioè, in cui si comportino come le grandezze positive e negative nella matematica. Alla fine del trattato, è posto per la prima volta il problema della causalità: accennata la differenza fra il principio logico e il reale, si domanda: come s'intende che *perchè una cosa è,*

*se ne abbia un'altra*, o viceversa: *perchè una cosa è, un'altra dev'esser annullata.* Come può l'esistenza o la non esistenza di un elemento di realtà esser principio dell'essere o non essere di un altro? Con queste domande ai filosofi « profondi che aumentano ogni giorno », alle « intelligenze metafisiche dall'intuizione perfetta » si chiude il trattato, eccitando « gli spiriti magni » a venire in soccorso con la loro alta sapienza alla debolezza della sua intelligenza. Si tratta qui del problema dell'Hume, del problema della filosofia critica: il rapporto di causa e di effetto non è logico; l'effetto non può ricavarsi dal concetto della causa per deduzione logica. Ma su che si fonda, in che consiste dunque? L'Hume risponde: si fonda sull'esperienza e consiste nell'osservazione della successione della causa e dell'effetto nel tempo, osservata e supposta conforme a una regola Kant non risponde. Poteva rispondere?

Il tono scettico e ironico contro i metafisici raggiunge il colmo nei *Sogni d'un visionario spiegati coi sogni della metafisica*; ossia la metefisica è una sognatrice e un'interpetre di sogni, capace di spiegare le fantasticherie d'un visionario. Lo scritto fu occasionato dai famosi fatti spiritistici dello svedese Swedenborg, che pretendeva di possedere il segreto del commercio con gli spiriti dell'altro mondo. Il Kant vi s'era lasciato indurre dalle sollecitazioni di certi amici (v. lettera alla signorina von Knoblvoh, 1763, in: *Epist.* I, 40: e: FISCHER *Gesch. d. n. Phil.* I, 272); e il suo interesse si spinse al punto di farsi venire da Londra le opere del visionario (*Arcana coelestia*, 8 voll. in 4°), di pagare 7 sterline, e di assoggettarsi alla fatica di leggerle.

Lo scritto, notevolissimo e riboccante di arguto umorismo, sviluppa il disegno di una pneumatologia metafisica. Gli spiriti sono esseri immateriali, che da un lato stanno in relazione coi corpi, dall'altro appartengono a un mondo intelligibile, in cui essi sono tra loro in rapporti iperfisici secondo leggi pneumatiche; rapporti che non sono soggetti alla condizione dello spazio e del tempo. Alla dottrina dello spirito, esposta con serietà, e che in fatti è anche presa in certo modo sul serio, (vi è manifestamente esposta la dottrina posteriore del doppio mondo

cui appartiene l'uomo: del *mundus sensibilis* e del *mundus intelligibilis*) segue una umoristica esposizione dei fenomeni spiritistici, la cui possibilità metafisica è lucidamente esposta dal punto di vista scettico naturalistico. Si tratta di fantasie di cervello malato, che, in circostanze anormali, son proiettate all'esterno come fenomeni fisici. La seconda parte riferisce intorno alle visioni dello Swedenborg e alle sue fantastiche teorie dell' « al di là » e « al di qua » (1), per confermare o per dileggiare quella fantastica metafisica, che sa dimostrare così eccellentemente la propria possibilità. La conclusione seria è: che la filosofia ha ragione di guardarsi da simili speculazioni, che oltrepassano l'esperienza. Se vi siano o no forze di tal natura, quali crede di possedere lo Swedenborg, e se gli spiriti possano comunicare coi corpi è questione, in cui la ragione pura non può assolutamente nulla. L'*esperienza* è l'unica fonte della nostra conoscenza della realtà. « I concetti fondamentali delle cose come cause, se non provengono dall'esperienza, sono del tutto arbitrarii, e non possono essere nè dimostrati nè rifiutati. » E qui si trova anche la risposta alla questione fatta alla fine del *Saggio delle grandezze negative*, « come una cosa possa esser causa o avere una forza, non è possibile spiegare con la ragione; tali rapporti devono essere ricavati soltanto dall'esperienza ». Per quelle supposte forze dell'anima che ammette lo spiritismo dello Swedenborg, non abbiamo una concorde esperienza, ma solo casi singoli, « che non possono servir di base a una legge qualsiasi dell'esperienza, di cui possa giudicare l'in-

---

(1) In una lettera del tempo a M. Mendelssohn (I, 66), che non aveva trovato opportuna l'intonazione dello scritto, Kant parla dello « stato d'animo assurdo » in cui esso era stato scritto. Così, riguardo al racconto, egli non può astenersi dal nutrire « piccolo attaccamento a storie di questo genere, come anche perchè riguarda le loro spiegazioni, un certo dubbio circa la loro validità nonostante gli assurdi che fanno perdere alle prime il loro valore, e le chimere e i concetti inintelligibili che lo fan perdere alle seconde ». Così per prevenire la beffa altrui, egli per primo aveva riso di se stesso.

telletto ». Perciò è da consigliare di non dichiararli per impossibili, sì di abbandonarli a se stessi. Ma in luogo delle dimostrazioni metafisiche e delle pretese conferme empiriche dell'immortalità dall'anima c'è la « *fede morale*, la cui semplicità può esser dispensata dalle sofisticherie del sottilizzare, e che sola è conveniente all'uomo in ogni stato, conducendolo diritto ai suoi veri fini (ossia ai fini morali)».

Fin qui delle concezioni filosofiche del Kant alla fine del secondo periodo. Egli ha completamente perduta la fede nelle dimostrazioni della metafisica, sia essa di Wolff o di Crusius, ed anche la fede nella metafisica, nel senso antico di scienza costruitiva a priori della realtà per mezzo di concetti razionali, è profondamente scossa. Con tutto questo, la metafisica, in generale, non è soppressa; essa resta ancora un compito necessario come « scienza dei limiti dell'umana ragione » (II, 375): essa sarebbe come tale ciò che propriamente si chiama *saggezza*, la capacità di « scegliere, tra gl'infiniti compiti che si presentano, quelli il cui adempimento sta a cuore all'uomo ». (1)

Come è arrivato il Kant a un tal cambiamento? Vi si è voluto vedere l'influenza degli Inglesi, e specialmente dell'Hume. In realtà, il clima intellettuale si modificò in Germania, per l'estendersi del modo di pensare inglese, e in particolar modo per l'influenza del Voltaire. Che il Kant leggesse e apprezzasse specialmente i moralisti inglesi, lo sappiamo, oltre che dal brano già riferito dell'Herder, segnatamente dalla *Nachricht von der Einrichtung seiner Vorlesungen 1765-66* (II, 313 ss.). Vi si aggiunse l'influenza del Rousseau che valse sopra tutto a reagire contro la valutazione eccessiva dell'elemento intellettuale, e per cui la semplice saggezza e il buon cuore valgon più di tutta

---

(1) Cfr. le lettere di Kant a Lambert (31 dicembre 1865) e a Mendelssohn (8 aprile 1866, *Briefe*, I, 51, 66). Egli parla qui della riforma della metafisica come del suo più proprio compito: crede di essere in possesso d'un nuovo metodo, che libererà questa scienza dall'illusione di sapere, e la metterà per una via sicura; cosa questa di grande importanza per il vero e durevole bene del genere umano.

la scienza fisica e metafisica. Ma bisogna anche ammettere che il vero distacco dalla metafisica scolastica fu determinato da ragioni interne. Per dimostrare, nell'*Einzig möglicher Beweisgrund*, quanto le prove tradizionali dell'esistenza di Dio son lungi da dimostrazioni vere e proprie, o, nei *Träume eines Geistersehers*, come sia a mal partito la pneumatologia o dottrina degli spiriti, egli non può aver avuto bisogno di una spinta esteriore. Al discepolo del Newton, al matematico, al fisico, la metafisica del Baumgarten dimostrata in esattamente mille paragrafi dovette pur fare un'impressione strana, appena egli rivolse un più acuto sguardo alla forma di quei metodi dimostrativi, dove da semplici definizioni di propria costruzione sono ricavati tanti teoremi su Dio, il mondo, l'anima, e tutte le cose; ma donde traggono la loro legittimazione questi concetti? Non sono concetti matematici, che producono con la definizione i loro oggetti, nè concetti fisici che si appoggino alla esperienza. Donde deriva dunque la loro validità? La domanda si presentava così spontanea, che non c'era bisogno di una spinta esteriore. Che egli non abbia avuto la spinta dagli inglesi, lo indica anche il fatto che, mentre egli si accosta tanto da vicino ad alcuni pensieri dell'Hume, il suo pensiero rimane pure del tutto indipendente. Anzitutto e malgrado tutto egli tien fermo alla premessa razionalistica, che i concetti, benchè confusi, siano « dati », che essi mediante l'« analisi » possano essere completamente chiariti e che poi con essi non sia impossibile in metafisica una specie di procedimento dimostrativo (1).

Il *terzo* ed *ultimo* periodo, il *periodo critico*, si annuncia con la *Dissertazione*, presentata dal Kant nel 1770: *De mundi sensibilis et intelligibilis forma ac principiis*. Nella

---

(1) B. Erdmann ha dimostrato in *Kant und Hume um 1762* (*Arch. f. Gesch. d. Philos.* I, 62 ss.) che negli accenni dell'Herder al suo periodo di Königsberg, nulla si riferisce all'influenza dell'empirismo dell'Hume, e che del pari l'enunciazione dei problemi kantiani, per quanto si avvicini all'Hume, pure esclude l'influenza dell'Hume. Del resto le riflessioni scettiche sulla metafisica erano, mercè la filosofia francese d'allora (D'Alembert, Turgot e altri), sparse da per tutto.

lettera accompagnatoria al Lambert, egli dichiara di esser sicuro d'aver raggiunta con questo scritto la sua posizione definitiva. « Da circa un anno io sono giunto, come mi lusingo, a quel concetto, che non penso più di modificare, ma ben di dovere estendere, e per esso ogni specie di questioni metafisiche può essere esaminata con criteri affatto sicuri e facili, e, per quanto esse sono solubili, risoluta ». (*Briefe* I, 92). Undici anni più tardi, in una lettera all'Herz, suo rispondente nella disputa, collega la dissertazione stessa con la *Kritik d. r. V.* d'imminente pubblicazione (*Briefe* I, 249). « Questo libro contiene il risultato delle molteplici ricerche, che incominciarono dai concetti, che noi discutemmo insieme sotto la denominazione di *mondo sensibile e intelligibile* ».

La dissertazione è di capitale importanza per intendere la filosofia critica. Essa mostra, dove si trattava per la prima volta di una nuova concezione, l'entusiasmo dello scopritore; nella *Kritik d. r. V.* il pensiero si presenta in certo senso ripiegato e smorzato. Qui noi abbiamo la nuova filosofia nella sua forma giovanile: è il tanto cercato *nuovo metodo della metafisica*, il metodo *trascendentale*.

Come punto di partenza della grande e decisiva evoluzione, ci si presenta da un capo all'altro del trattato la *distinzione tra la conoscenza sensibile e quella intelligibile* e quindi tra un *mondo sensibile* ed uno *intelligibile*, tra un mondo *fenomenale* e un mondo *reale*. Ne viene come conseguenza la possibilità di una *conoscenza a priori di entrambi i mondi per mezzo dei principii della conoscenza formali e innati*. Si tratta, se così si vuole, d'una specie d'innesto del platonismo nel pensiero del Kant, di una restaurazione del razionalismo realistico. La realtà data ai sensi nello spazio e nel tempo è semplice apparenza; di fronte ad essa sta il mondo delle idee realmente reale che puo essere raggiunto dalla ragione: cioè il *mundus intelligibilis*, o, come si diceva un tempo, vi è il mondo dei *phaenomena* e il mondo dei *noumena*, conoscibile quello mediante le pure forme dell'intuizione, questo mediante i preconcetti a priori.

Il mondo sensibile è nello spazio e nel tempo: questi sono le forme universali del mondo fenomenico, perchè sono le *forme universali della nostra intuizione sensibile*. Perciò

la conoscenza dei rapporti di tempo e di spazio, che noi produciamo nelle matematiche con la ragion pura, ha anche valore per tutti gli oggetti nello spazio e nel tempo. L'idealità dello spazio e del tempo è quindi condizione del valore obiettivo della matematica, la quale così viene assicurata contro tutte le difficoltà scettiche dei metafisici.

Accanto alla matematica come forma della conoscenza per il mondo sensibile, sta la *metafisica* come forma della conoscenza per il mondo intelligibile. E anche ad essa vien conferita nel suo campo validità obiettiva dalla netta divisione dei due mondi; come la matematica domina il mondo dei fenomeni per mezzo delle pure forme dell'intuizione, così la metafisica comprende il mondo intelligibile per mezzo dei *puri concetti dell'intelletto*. In tal modo essa è ora assicurata contro le intrusioni *(Subreptionen)* del pensiero sensibile, contro la pretesa della presentabilità de' suoi oggetti nello spazio e nel tempo, onde fin qui la metafisica, e specialmente la teologia naturale, è stata turbata e inquinata: Dio e lo spirito esulano ora completamente dalla sfera del mondo sensibile che è nello spazio e nel tempo.

Ma la struttura gnoseologica della metafisica ha precisamente questa fisionomia: l'intelligenza, oltre l'uso logico e formale, ha anche un *usus realis* (l' uso trascendentale, come dice più tardi il Kant); per mezzo di questo, essa produce concetti ed assiomi, che hanno una validità assoluta, poichè qui non ha luogo nessun inquinamento del motivo soggettivo del senso. Ma il principio obiettivo formale del mondo intelligibile è il nesso originario di tutte le cose in Dio, *ens realissimum*; nella unità della *perfectio noumenon*, del tutto della realtà, sono poste le cose intelligibili. È l'antico pensiero, che abbiamo incontrato già negli scritti precritici: Dio unico principio di tutto il «possibile» e quindi del reale. Questa interna attinenza di tutte le cose al loro principio unico (*nexus idealis*, armonia prestabilita delle essenze) si presenta ora nel mondo esteriore come azione reciproca universale. E così lo spazio è la onnipresenza fenomenica, il tempo la fenomenica eternità. Certo, l'intelletto umano non ha alcuna conoscenza intuitiva del mondo intelligibile; solo l'intelligenza divina è intelligenza intuitiva, essa ha un'intuizione di tutte le cose,

che noi possiamo conoscere solo in astratto per concetti generali, ma non in concreto per particolare intuizione.

Questi sono i tratti principali della nuova filosofia nella loro forma originaria. Con una formula unica si può dire: il nuovo sistema è determinato da una premessa e da due conseguenze. La premessa è la *idealità dello spazio e del tempo*. Le conseguenze sono: 1) *la possibilità di una conoscenza a priori del mondo fenomenico per mezzo delle scienze matematiche*; 2) *la possibilità della conoscenza a priori del mondo intelligibile per mezzo dei concetti puri dell'intelletto nel loro uso trascendentale, vale a dire la possibilità della metafisica.*

Salvo un cambiamento, senza dubbio importante, tali sono le linee fondamentali della filosofia critica. Per i primi due capi, la *Kritik d. r. V.* non ha mutato nulla; nel terzo invece si discosta, ma anche qui solo in un punto. Rimane ferma l'esistenza della realtà intelligibile, libera dai limiti del tempo e dello spazio; e del pari resta fermo che l'uomo, per mezzo della ragione, è in intima relazione con questo mondo. Una cosa sola scompare: la conoscenza speculativa del mondo intelligibile. Nella *Kritik d. r. V.* i concetti puri dell'intelletto hanno validità obbiettiva solo nell'applicazione al mondo fenomenico, analogamente ai concetti matematici. D'ora in poi, in luogo della metafisica trascendente, subentra da una parte l'ontologia fenomenologica dell'analitica, dall'altra la fede pratica della ragione.

A ragione il Kant collega la *Kritik d. r. V.* con la *Dissertazione*. In una lettera a M. Herz (1771) egli definisce quest'ultima come « il testo su cui sarà detto il resto nello scritto seguente », e gli rincresce che questo lavoro debba così rapidamente subire il destino di tutte le fatiche umane, l'oblio. In fatti si sarebbero risparmiati parecchi malintesi intorno alla filosofia critica se si fosse tenuto presente questo scritto, o se p. e. esso fosse stato premesso alle edizioni della *Kritik d. r. V.*, come vorrei raccomandare anche al presente. Converrebbe inoltre aggiungere anche i luoghi principali delle altre lettere del Kant all'Herz, specialmente di quella importante del 21 febbraio 1772, nella quale Kant si occupa appunto del quesito, da cui proviene la differenza essenziale tra la *Kritik d. r. V.* e la *Dissertazione*;

egli cioè si domanda: come avviene che puri concetti dell'intelletto possono dare la conoscenza del mondo oggettivo? Si può comprendere, egli dice, la relazione con l'oggetto reale nella conoscenza sperimentale: qui la rappresentazione si fonda sull'affezione prodotta in noi dall'oggetto, ed è quindi conforme a questo come un effetto alla causa. Si può comprendere la validità obiettiva, anche nel caso in cui l'intelletto produce l'oggetto, come nella matematica o nella morale o nel pensiero di Dio, che crea gli oggetti. Ma in altri casi, come nel rapporto dell'intelligenza umana col mondo reale, come s'intende che « l'intelligenza deve formarsi da sè e del tutto *a priori* i concetti delle cose, con i quali le cose devono necessariamente coincidere, e come esso deve costruire i principii reali della loro possibilità, coi quali l'esperienza deve fedelmente accordarsi, e che intanto sono da essa indipendenti? » Kant non risponde a questa domanda, ma respinge semplicemente le risposte che gli antichi razionalisti (nomina Platone, Malebranche, Crusius) avevano già date. Tutti costoro vogliono far concordare la nostra conoscenza razionale con l'assoluta realtà per mezzo del sommo principio metafisico, Dio. È il partito a cui pare si appigli anche la *Dissertazione* (§ 9, § 22 Schol.); la quale per altro contiene già più di un accenno anche alla soluzione « trascendentale » del problema, come la dà poi la *Kritik d. r. V.* Il problema stesso vi appare in ogni modo già preparato o per lo meno vi si trova *implicite*, se non *explicite*. E. Caird rileva questo punto a ragione: se la *Dissertazione* dichiara la conoscenza sensibile quale fenomenica e la intelligibile quale reale, d'altro canto insiste sul fatto che solo nella intelligenza intuitiva di Dio è veramente realizzata questa conoscenza del mondo intelligibile, mentre in noi non rimane che astratta e quindi non realizzata. (1)

---

(1) L'apprezzamento della *Dissertazione* sta in stretto rapporto col modo di concepire la filosofia critica. L'Erdmann e il Windelband non vogliono considerarla come il principio della filosofia critica propriamente detta, che daterebbe piuttosto dal sorgere del problema dell'Analitica e della sua soluzione razionalistico fenomenalistica (dopo il 1772). Certo, si può dire: l'Analitica nella

Si presenta ora la domanda: di dove è partita la spinta ai nuovi pensieri del 1770?

Nel mio scritto sullo sviluppo della teoria kantiana della conoscenza l'ho riferita all' influsso di Hume. E ciò non per mania di scoprire influssi esteriori; io non sono punto d'opinione, che a una testa indipendente i pensieri vengano dal di fuori—e il Kant era testa indipendente per eccellenza, per non dire autocratica e ostinata—,e tanto più nell'età di 45 anni, in cui anche le teste ordinarie non sono più tanto proclivi ad accettare i pensieri altrui. Del resto io ho ammesso questa spinta di Hume non come la comunicazione di una teoria positiva, ma piuttosto come stimolo a ritornare; nello scetticismo di Hume Kant vide chiaramente dove conduca nelle sue ultime conseguenze l'empirismo, a cui egli si era alquanto accostato; il razionalismo della *Dissertazione* è la reazione contro lo « scetticismo » dei *Träume*. Non dunque per l'entusiasmo comune per le influenze esteriori io ho tentato questa costruzione, ma semplicemente perchè lo stesso Kant stabilisce un rapporto causale tra l'origine della sua filosofia critica e lo scetticismo dell'Hume. Se quegli accenni non si trovassero nei *Prolegomena* e nella *Kritik d. pr. V.*, non reputerei necessaria l'influenza dell'Hume per spiegare lo sviluppo del pensiero kantiano, come non la reputo necessaria per intendere questo sviluppo al principio del sesto decennio del secolo. Si può dire che il passaggio alla teoria dell'idealità dello spazio e del tempo, e quindi del mondo corporeo—una teoria non del tutto nuova in filosofia da Platone in poi — era così poco lontana dal Kant del 1766, che non era neces-

---

sua conseguenza conduce a una considerazione che si allontana tanto dalla *Dissertazione*, che non può essere più considerata come o svolgimento dello stesso pensiero. Ma allora si deve pure aggiungere: l'Analitica non è interamente penetrata mai nel pensiero di Kant nemmeno nella *Kritik d. r. V.* ci sono anche: l'Estetica co suo mondo *sensibile* ed *intelligibile*, e la Dialettica col suo *ens realissimum* e col carattere intelligibile, e rappresentano accanto alla gnoseologia la metafisica kantiana, che poi nelle due Critiche seguenti risorge anche più libera e forte come la forma effettiva del suo filosofare.

sario se non un passo; ai due mondi, il corporeo e lo spirituale, l'uno nello spazio e nel tempo, l'altro fuori dello spazio ed eterno, ciascuno con le sue proprie leggi, egli era già arrivato anche allora; soltanto non era riuscito a trovare per quest'ultimo, in cui pur credeva, un principio costruttivo. Egli non aveva bisogno che d'un nuovo indirizzo gnoseologico: il mondo spaziale-temporale sia la realta rappresentata nella nostra sensibilità, il mondo realmente reale sia pensato mediante concetti puri dell'intelletto, ed ecco abbiamo la *Dissertazione*.

Per spiegare questo orientamento non sono certo necessari influssi esteriori: nè i *Nouveaux Essais* del Leibniz (apparsi nel 1765) ricordati dal Windelband, nè la critica del concetto di causa dell' Hume. Anche alcune riflessioni di Kant sull' essenza dello spazio, che si trovano in di un piccolo suo trattato del 1768 (II, 385 segg.) mostrano l'atteggiamento del suo pensiero di fronte a questo problema. Del resto, la tendenza era già in germe nella metafisica antica: la distinzione tra *mundus sensibilis* e *mundus intelligibilis*, il primo nella nostra conoscenza sensibile (confusa), il secondo nella conoscenza assoluta di Dio; il mondo esteso considerato come *phaenomenon substantiatum*, il mondo delle monadi come conoscenza intellettiva della realtà, tutto questo si leggeva nella metafisica del Baumgarten (§§ 869, 870), solo che non si prendeva proprio sul serio la fenomenalità del mondo corporeo, precisamente come nelle opere precritiche del Kant.

Intanto B. Erdmann ha accennato a un'altra possibile spinta alla distinzione fra mondo sensibile e mondo intelligibile, cioè alle *antinomie* (1). Per lui non v'ha dubbio che il pensiero Kantiano ne abbia ricevuto efficaci impulsi: del processo scettico di antitesi, che nella Dialettica è ridotto a tecnica, Kant ebbe lunga pratica, ed esso si presenta già particolarmente chiaro nei *Träume*. Il Kant stesso (vedi specialmente *Proleg.* 50 e segg.) dichiara spesso che il fe-

---

(1) V. introduzione all'edizione di Erdmann dei *Prolegomena* pag. LXXXIII e segg., e anzitutto l'introduzione alle *Reflexionen* sulla *Kritik d. r. V.* pag. XXIV e segg.

nomeno del dissidio della ragione con se stessa, che si manifesta nella metafisica, lo aveva spesso angustiato e contrariato. L'idealità del tempo e dello spazio è, conforme alla critica, condizione dell' intelligenza di quello strano fenomeno e chiave della sua soluzione. La contraddizione proviene sempre dal prendere i fenomeni per cose in sè, dall'intellettualizzare i fenomeni: concetto che, svolto nella *Kritik d. r. V.*, era già anche accennato nella *Dissertazione*: con la distinzione del mondo fenomenico da quello intellettuale e con l'assegnazione di tutte le proposizioni al campo cui appartengono, la contraddizione scompare. Così avviene anche per l'antinomia libertà necessità. Come fenomeni, le azioni sono condizionate: come manifestazioni d'un essere intelligibile, sono libere.

Lo stesso Kant ha ripetutamente indicato questo punto come l'origine della sua dottrina. In una lettera al Garve (1798) egli afferma molto esplicitamente: « Non la ricerca dell'esistenza di Dio, o dell'immortalità etc. è stato il mio punto di partenza, (come Garve aveva creduto) ma bensì l'antinomia della ragione pura: il mondo ha un principio—il mondo non ha principio, fino alla quarta (terza): l'uomo è libero—l'uomo non è libero e tutto in lui è necessità. Fu questa che per la prima mi svegliò dal mio letargo dogmatico e che mi spinse alla critica della ragione pura per togliere lo scandalo dell'apparente contraddizione della ragione con se medesima ». Con questo si accorda anche un passo dell'abbozzo *Über die Fortschritte der Metaphysik* (VIII, 573), dove la dottrina della realtà dello spazio e del tempo e la dottrina della realtà del concetto di libertà sono designate come le due pietre angolari del sistema. E del pari si legge in uno schizzo di questo scritto (1): « L'origine della filosofia critica è la morale rispetto alla responsabilità

---

(1) Pubblicato da Reicke (*Lose Blätter*, I, 223 s.). Questa pagina merita di essere tutta esaminata. Si cfr. anche la prefazione alla *Kritik d. pr. V.* e la *Kritische Beleuchtung der Analytik*: il concetto della *libertà* è lo scoglio di tutti gli empiristi, ma anche la chiave dei più sublimi principii pratici per i moralisti critici, che per essa capiscono che essi devono necessariamente procedere razionalmente.

delle azioni ». Per la filosofica teoretica pura la filosofia critica con la nuova distinzione del fenomeno dalla cosa in sè sarebbe per vero indifferente; invece è la libertà postulata dalla legge morale, « che richiama la ragione alla metafisica e annulla tutto il meccanismo della natura ». La possibilità, dunque, di dar maggior campo alla libertà accanto alla natura dominata dalla legge di causalità, sarebbe il punto di partenza della nuova corrente del pensiero. Ed è questo il punto, mediante cui la filosofia kantiana ha conquistato i suoi primi aderenti: Fichte e Schiller son guadagnati all'idealismo trascendentale perchè esso li libera dallo schiacciante pensiero della causalità meccanica onnipossente.

Così la questione sarebbe chiusa, se non ci fossero alcuni passi, nei quali il Kant stesso attribuisce apertamente all'Hume l'impulso alla ricerca critica della possibilità della conoscenza *a priori*. Il ricordo di Hume, come Kant dice nella prefazione ai *Prolegomena*, — cioè quando i fatti erano ancora abbastanza recenti perchè egli ne avesse un ricordo preciso —, la difficoltà, adunque, di Hume sul principio di causa, che cioè non si possa intendere con la pura ragione perchè mai, se *A* è, debba essere necessariamente anche *B*, « fu appunto quella, che ruppe or sono molti anni il mio sonno dommatico e diede alle mie ricerche nel dominio della ragione speculativa un indirizzo affatto nuovo. Io ero molto lontano dal dargli ascolto rispetto alle sue deduzioni » ecc. Anche nella *Kritik d. pr. V.* (V, 54 e segg.) dichiara che la sua teoria critica della conoscenza è derivata dall'empirismo di Hume, che porta allo scetticismo più avanzato, sia dal punto di vista della metafisica, che della fisica, e perfino della matematica, e che precisamente n'è derivata con la tendenza a porre riparo al « terribile sovvertimento » di tutte le scienze.

Questi luoghi, che non potrebbero essere più chiari, non si possono buttar via; bisogna dunque trovare in qualche parte un posto all'influsso di Hume. L'Erdmann, negando (a ragione) che quest'influsso abbia avuto luogo nel principio del decennio dopo il 1760, e non volendolo ammettere nè anche nell'anno 1769-70, lo colloca nel tempo dopo il '72, forse nel 1774: Kant avrebbe allora appreso da

Hume che i concetti puri dell'intelletto sono soltanto di uso immanente e non han valore per le cose in sè. Io ritengo che questa cronologia non sia molto conciliabile con le dichiarazioni di Kant: 1° perchè queste si riferiscono tutte al tempo dell'origine del criticismo, tempo che cade nell'anno della concezione della *Dissertazione* (1769-70); Kant non riporta mai più in là, nel settimo decennio, la data iniziale del criticismo vero e proprio: per lui la filosofia critica comincia sempre una dozzina d'anni innanzi all'apparire della *Kritik d. r. V.* (1); 2° perchè il modo in cui egli si esprime intorno all'influsso di Hume non si accorda con questa tesi: dopo il 1772 egli avrebbe dato ascolto alle conclusioni di Hume, di limitare tutta la conoscenza al campo dell'esperienza. Ma egli dice dappertutto l'opposto e cioè che Hume gli ha dato una spinta nel senso proprio della parola, gli ha posto un problema, ma non gliene ha data la soluzione; e che piuttosto egli, Kant, ha rigettato la soluzione di Hume empirica e scettica: la filosofica critica è la confutazione di Hume e l'unica possibile salvezza contro il di lui empirismo che va a finire in un pieno scetticismo.

---

(1) Ma in proposito io vorrei ammonire di non costruire troppi «gradi di sviluppo»; in Vaihinger ce ne sono ben sei. Si può trattare di determinare soltanto le grandi mutazioni d'indirizzo del pensiero kantiano, non di additare le oscillazioni dell'anno e del giorno, che senza dubbio vi furono pure. Kant stesso dopo il 1770 non conosce più nessun mutamento essenziale, quantunque non sian mancate fin dopo il '90 delle trasformazioni — e non trascurabili— nella combinazione degli elementi. Ma esse non apportarono più alcuna modificazione al nuovo principio fondamentale: nella distinzione tra mondo sensibile e mondo intelligibile si era trovata la chiave di volta per la filosofia critica.

Forse i nostri tre gradi di sviluppo si potrebbero costruire a priori giusta lo schema kant-hegeliano: tesi, antitesi, sintesi. Il punto di partenza per ciascuno è la tradizione della scuola: da essa il pensatore che tende all'indipendenza si allontana nella direzione opposta; dopo che è raggiunto un punto estremo, si afferma la tendenza a sentir di nuovo più fortemente la verità della tradizione e a tentare una conciliazione del nuovo col vecchio.

Resta dunque il compito, che non mi pare affatto impossibile, di conciliare le due affermazioni di Kant sul punto di partenza dei suoi pensieri. Di un progresso lineare nell'evoluzione del suo pensiero non è sempre il caso di parlare: una grande massa di problemi metafisico-gnoseologici ed etici lo occupava da lungo tempo, e le lezioni gli davano ogni anno l'occasione di meditarli continuamente tutti. Ammettiamo dunque che in occasione delle «antinomie» sia sorto per prima il pensiero che l'idealità dello spazio e del tempo sia la chiave per risolverle, e allora mi pare che la soluzione del dubbio di Hume possa connettervisi senza difficoltà. Ci è lecito presupporre che Kant già prima del 1769 sapesse della teoria della causalità di Hume: difficilmente egli avrà trascurato di leggere gli *Essays* dello scozzese da lui si altamente apprezzato, i quali già nel 1756 erano apparsi tradotti in tedesco (e del resto io non dubito che egli potesse leggerli anche in inglese); volendo, si potrebbe anche ammettere che egli fosse tornato a leggerli attorno a quel tempo. In ogni caso, fu allora ch'egli vide insieme e tutta l'importanza del problema di Hume e la possibilità di risolverlo. Egli cercava appunto da tanto tempo ciò che l'Hume aveva dichiarato impossibile: la possibilità, cioè, d'una metafisica su basi certe. E ciò era precisamente quello a cui egli attendeva allora: il «metodo della metafisica». Come, ammettendo le forme aprioristiche della sensibilità, la pura conoscenza del mondo fenomenale vien salvaguardata nelle scienze matematiche contro la riflessione scettica, così per mezzo dei concetti aprioristici dell'intelligenza è resa possibile una pura conoscenza del mondo intelligibile. La matematica e la metafisica, le scienze combattute dall'Hume, vengono tutte e due messe al sicuro mediante la stessa ipotesi che risolve anche le difficoltà «antinomiche», cioè mediante la grande scoperta del 1770, che rende necessaria una nuova revisione di tutte le scienze filosofiche. Certo, subito dopo si riconobbe che con la metafisica la cosa non procedeva così spiccia come con la matematica: la conoscenza del mondo intelligibile ottenuta per mezzo di concetti puri dell'intelletto era piuttosto un postulato che una soluzione del problema fondata sulla

teoria della conoscenza. In seguito anche il problema di Hume potè spingere a cercare una tale soluzione, sinchè infine Kant fu convinto di possedere nella deduzione trascendentale delle categorie — alla quale servì da modello la deduzione trascendentale della matematica nella *Dissertazione* — questa soluzione definitiva. Ma nella sua memoria i due momenti s'intrecciavano così che nella sua coscienza, col variare delle occasioni, veniva a spiccare di più or l'uno or l'altro. Gli elementi del pensiero nuovo esistevano già tutti; il nuovo concetto dell'idealità dello spazio e del tempo si era rivelato come la chiave per risolvere tutte le difficoltà con le quali egli aveva sino allora lottato.

Concludo ora rapidamente la rassegna dell'attività letteraria del Kant.

Al tranquillo decennio dell'incubazione (così potrebbe nominarsi il periodo '70-'80) seguì il decennio '80-'90, epoca della più fervida e feconda attività, nella quale si susseguirono rapidamente le opere capitali della nuova filosofia. Comparve prima (nel febbraio 1781, edita da Hartknoch in Riga) la *Kritik der reinen Vernunft,* della quale si parlava da anni e che era attesa con grande desiderio. All'opera fondamentale seguirono, scritti sotto l'impressione della prima accoglienza, i *Prolegomena* (1783). Già nel 1785 e nel 1786 sopraggiunsero le prime applicazioni ai due campi principali della filosofia: l'applicazione alla filosofia morale nella *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* (1785), e l'applicazione alla filosofia naturale nei *Metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaften* (1786). Seguirono poi ancora due opere costruite secondo il modello della *Kritik d. r. V.*: la *Kritik der praktischen Vernunft* (1788) che contiene i principi della filosofia morale e della teologia morale, e la *Kritik der Urteilskraft* (1790) che contiene i principi dell'estetica e — collegata a questa con una concezione alquanto arbitraria — una parte della filosofia naturale, la teologia naturale. Con queste opere son poste le basi dei principii della nuova filosofia.

Accanto a queste opere principali, di cui sarà trattato a parte, il Kant pubblicò una serie di scritti minori, che in parte hanno pure la loro importanza. Nella *Berliner Monatsschrift* (l'organo di liberi pensatori edito da Biester, se-

gretario del ministro Von Zedlitz) comparvero due brevi trattati di filosofia della storia. Prima la *Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht* (1784), studio interessantissimo, che pone come meta dell'evoluzione storica una costituzione giuridica comune a tutti gli Stati, la quale escluda la guerra e la violenza, e costruisce l'evoluzione storica come un avvicinarsi a quest'idea. Poi *Der mutmassliche Anfang der Menschengeschichte* (1786), in cui si tenta con molto acume di interpretare filosoficamente la preistoria dell'umanità com'essa è esposta nella Bibbia. In questi due trattati si prelude a quella costruzione *a priori* della storia, che fu poi fatta da Fichte. Fra l'uno e l'altro di questi trattati cade la recensione delle idee di Herder sulla storia dell'umanità (1785, nella *Jenaischer Literaturzeitung*), recensione che eccitò l'ira di Herder. Due altre brevi trattazioni: *Was ist Aufklärung?* e *Was heisst sich im Denken orientieren?* (Berliner Monatsschr. 1784, 86) vantano e difendono vivacemente il diritto al libero pensiero e alla libera indagine: la prima loda Federico il Grande, la seconda mette in guardia contro l'invadente tendenza al fanatismo. Citiamo anche il piccolo scritto *Über Schwärmerei und Mittel dagegen* (1790) e richiamiamo su di esso l'attenzione di coloro che vogliono fare di Kant uno spiritista.

Il decennio seguente (1790-1800) segna la progressiva decadenza del pensiero di Kant. Del principio di questo decennio sono da ricordare anzitutto due lavori d'occasione, importanti per l'intelligenza della filosofia critica. Contro il Prof. Eberhard di Halle, il quale pubblicava un giornale filosofico per combattere la filosofia kantiana dal punto di vista della filosofia di Leibniz e di Wolff, Kant compose lo scritto: *Über eine Entdeckung, nach der alle Kr. d. r. V. durch eine ältere entbehrlich gemacht werden soll* (1790). L'altro scritto, che fu pubblicato solo postumamente, tratta il tema del concorso bandito dall'Accademia di Berlino pel 1791 e prolungato sino al 1795, cioè il tema: «Quali sono i reali progressi che la metafisica ha fatti in Germania dai tempi del Leibniz e del Wolff?». Si tratta di bozze, le quali, a quel che pare, rimontano in massima parte al 1793: nei *Lose Blätter* di Reicke si trova qualche cosa che si riferisce ad esse e che permette di fissare questa data.

La massima parte dei lavori di questo decennio si riferiscono alla *filosofia della religione e del diritto.* La dissertazione *Über das Misslingen aller philosophischen Versuche in der Theodicee (Berl. Monatsschr.* 1791) precedette *Die Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft* (1793). Essa mostra come sia insufficiente e arrogante la teodicea filosofica, la quale crede di poter dimostrare con motivi razionali che i destini dell'individuo e dell'umanità sono buoni e salutari; la fede pia e saggia dell'uomo semplice si rassegna: le vie di Dio sono imperscrutabili. Kant ricorre al libro di Giobbe e ne dà un'acuta interpretazione. Il breve lavoro *Über das Ende aller Dinge* (*Berliner Monatsschr.* 1794) costituisce l'epilogo di queste opere. L'opera *Über den Gemeinspruch: Das mag in der Theorie richtig sein, taugt aber nicht für die Praxis* (*Berliner Monatsschr.* 1792) fa da introduzione agli scritti di filosofia del diritto. Alle dissertazioni *Zum ewigen Frieden* (1795) seguono poi *Die metaphysischen Anfangsgründe der « Rechtslehre » und der « Tugendlehre »* (1797), che nella seconda edizione furono compresi nella *Metaphysik der Sitten.* Vanno insieme a queste opere due brevi trattati: *Über ein vermeintes Recht, aus Menschenliebe zu lügen* (1797) e *Über die Buchmacherei. Zwei Briefe an Herrn Fr. Nicolai* (1798).

Chiudono la serie una raccolta di articoli degli anni 1794-1797, che fu pubblicata sotto il titolo *Der Streit der Fakultäten* (1798).

Alle opere debbono ancora aggiungersi le edizioni di alcune sue lezioni: *Anthropologie in pragmatischer Absicht* (1798), *Logik* (1800, Jäsche), *Physische Geographie* (1802, Rink), *Pädagogik* (1803, Rink). (1)

Fra le lezioni pubblicate solo più tardi, in base agli scritti postumi, la *Metaphysik* (1821) curata da Pölitz ha un'importanza che è stata lungo tempo misconosciuta.

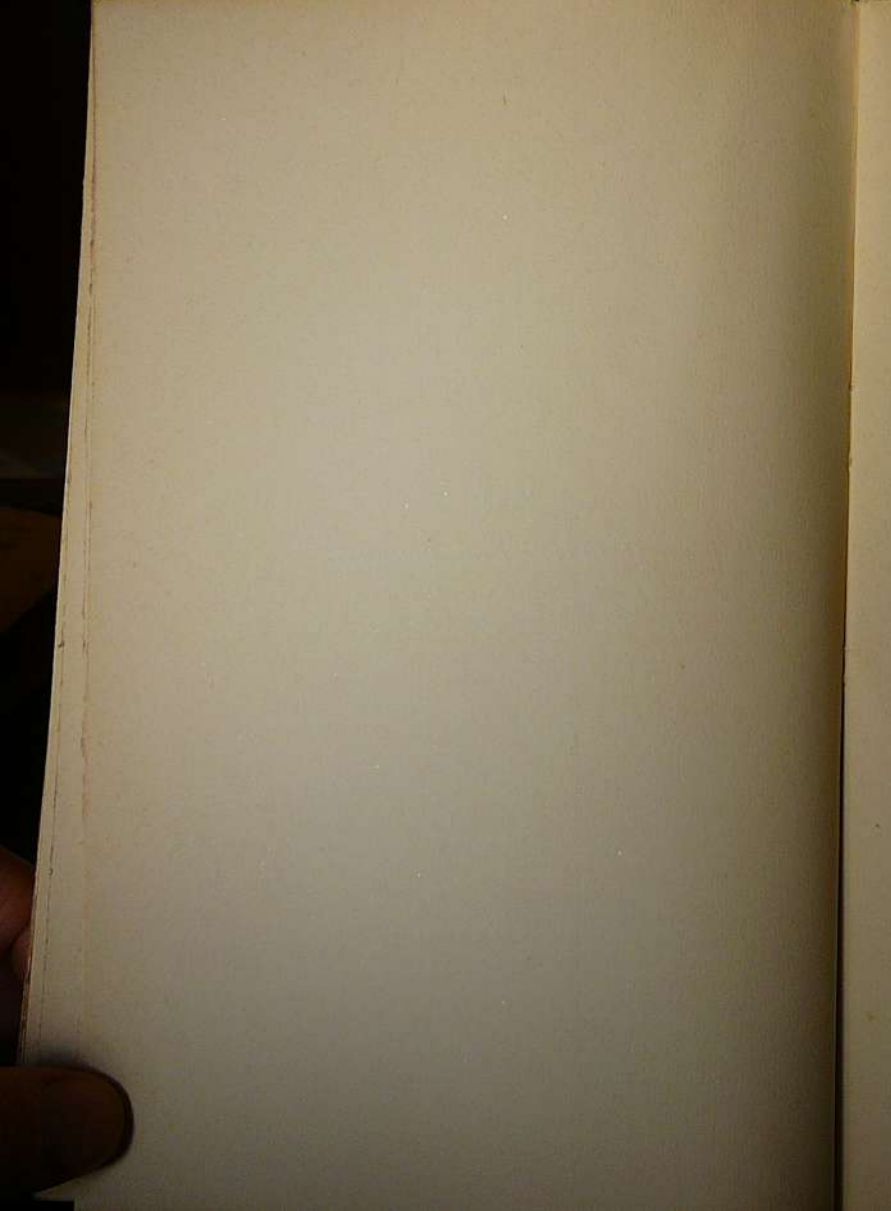
---

(1) Su ciò che diede occasione alla pubblicazione delle lezioni e sulla sorte sfavorevole che le ha accompagnate, vedi B. Erdmann nella prefazione alle Riflessioni sull'antropologia.

Sono anche importanti le recenti pubblicazioni postume; esse ci permettono di scrutare da un canto l'evoluzione storica del suo pensiero, dall'altro il suo modo di lavorare. Esse sono: le già spesso citate *Reflexionen Kants zur kritischen Philosophie* di B. Erdmann, tratte dall'esemplare kantiano della « Metafisica » di Baumgarten (sull'antropologia 1882, sulla critica della ragion pura 1884) e i *Lose Blätter aus Kants Nachlass* di R. Reicke nella *Altpreuss. Monatschrift*, i quali poi furono pubblicati anche a sè (2 vol. 1889-95).

---

## PARTE II

## *IL SISTEMA FILOSOFICO*

*Persino la sapienza e l'ordine, che l'uomo trova nella natura visibile, sono da lui piuttosto introdotti in questa, che tratti da questa. Egli infatti non potrebbe certo accorgersene, se non potesse riferirli a qualche cosa che egli ha in sè, così come non si può misurare senza una misura. Il cielo e la terra son per lui soltanto la conferma di un sapere, di cui egli è conscio, e che gli dà l'ardire e il coraggio di padroneggiare tutto e di rettificare tutto dal suo intimo. E in mezzo alla magnificenza della creazione egli è e si sente più grande di tutto quello che lo circonda, e aspira a qualche cosa d'altro.*

*Matthias Claudius.*

Letteratura. — Naturalmente non si può citare qui tutta la infinità di ricerche grandi e piccole sul sistema filosofico di Kant. Per queste io rimando a ÜBERWEG-HEINZE, *Grundriss der Geschichte der Philosophie*, III (8ª ediz. 1896), dove la bibliografia recente è registrata quasi completamente. E. ADICKES in *The philosophical Rewiew, edited by J. G. Schurmann* (1893-96) dà un ragguaglio accuratissimo sulla bibliografia kantiana più antica riguardante la Germania: le edizioni delle opere di Kant e poi gli scritti che si occupano di Kant (sino all'anno 1804) sono trattate, con le loro caratteristiche, in oltre 3000 numeri; si ha ivi l'esposizione, che potremmo quasi dire divisa in atti, di tutto il movimento susci-

tato da Kant sino alla sua morte. Per ciò che riguarda le edizioni delle opere di Kant, ricordiamo che è in corso di stampa un'edizione che conterrà tutto ciò che Kant scrisse e che noi possediamo o in stampa o in manoscritti: essa è pubblicata a cura dell'Accademia di Berlino. Sinora sono comparsi: il Vol. I contenente gli scritti precritici sino al 1756 e il Vol. III contenente la *Kritik d. r. V.* nella sua 2ª ediz. Fra le edizioni attualmente esistenti la meglio utilizzabile è la seconda edizione delle opere complete pubblicata in 8 volumi a cura di HARTENSTEIN (Lipsia 1867): noi la citiamo in questa nostra opera. È pure molto in uso l'edizione di ROSENKRANZ e SCHUBERT (12 voll., Lipsia 1838). Le opere principali di Kant si trovano anche edite nella Reclams Universalbibliothek a cura di K. KEHRBACH. La *Kritik d. r. V.*, i *Prolegomena* e la *Kritik d. U.* sono editi da B. ERDMANN con osservazioni critiche sul testo. ADICKES ha pubblicato la *Kritik d. r. V.* provvista di note esplicative e accompagnata da un saggio, che tende a ricostruirne l'evoluzione storica. Vi è inoltre un'edizione di VORLÄNDER con un indice delle materie.

Esposizioni del sistema kantiano si trovano in tutte le storie della filosofia. La più profonda si trova nella *Geschichte der neueren Philosophie* di KUNO FISCHER, in due volumi (4ª ediz. 1898). Richiamo l'attenzione anche sulle storie della filosofia moderna di FALCKENBERG, WINDELBAND e HOFFDING, nonchè sulla *Geschichte und Methode des philosophischen Kritizismus* di RIEHL e sulla *Geschichte des Materialismus* di Lange — Fra le opere speciali cito: E. CAIRD, *The critical philosophy of Kant*, 2ª ediz. 2 voll. 1889. — H. COHEN, *Kants Theorie der Erfahrung*, 2ª ediz. 1885; *Kants Begründung der Ethik*, 1877; *Kants Begründung der Ästhetik*, 1899. — J. VOLKELT, *Immanuel Kants Erkenntnistheorie, nach ihren Grundprinzipien analysiert*, 1879.—B. ERDMANN, *Kants Kritizismus in der 1. und 2. Aufl. der Krit. d. r. V.*, 1878. — E. LAAS, *Kants Analogien der Erfahrung*, 1876. — E. v. HARTMANN, *Kants Erkenntnistheorie und Metaphysik*, 1894. — Fra le opere destinate ad una più ampia cerchia di lettori cito: K. LASSWITZ, *Die Lehre Kants von der Idealität von Raum und Zeit im Zusammenhang mit seiner Kritik des Erkennens*, 1883. — M. KRONENBERG, *Kant, sein Leben und seine Lehre*, 2ª ediz., 1904.— THEODOR RUYSSEN, *Kant*, Parigi, 1900. — Altre opere saranno nominate più in là. Aggiungo soltanto che, dopo che da 30 anni gli articoli su Kant hanno riempito tutte le riviste filosofiche, la filologia kantiana ha adesso una rivista propria nei *Kantstudien* di VAIHINGER (dal 1897).

## *CONCETTO E PARTIZIONE DELLA FILOSOFIA*

Raccogliendo e fondendo insieme le sparse e non del tutto concordi dichiarazioni di Kant su questo argomento, otteniamo il seguente schema: (1)

La conoscenza scientifica comprende tre grandi campi: la *filosofia*, la *matematica*, e le *scienze empiriche*. Queste tre branche si differenziano pel loro metodo: *la filosofia è conoscenza razionale pura fondata su concetti*, la matematica è conoscenza razionale pura fondata sulla costruzione di concetti. A queste due scienze razionali si contrappongono le scienze empiriche, che formano i loro concetti aiutandosi con l'esperienza e appoggiano i loro principî a prove induttive, come fanno per es. la chimica o l'antropologia empirica. E qui è da osservare che — secondo quella concezione razionalistica dell'essenza della scienza, a cui Kant tenne sempre fermo — può chiamarsi *vera e propria* scienza soltanto quella, la cui certezza è apodittica; « la conoscenza, che non può contenere altro che certezza empirica, solo impropriamente può chiamarsi sapere » (*Metaph. Anfangsgr.*, prefazione). Così la filosofia e la scienza presa in senso « proprio » coincidono, mentre invece tra la filosofia e la scienza presa in senso « improprio » vien tracciata una netta separazione. Una notevolissima determinazione di concetto: è la prima volta che la filosofia non deve affatto parlare di tutte quelle scienze che presuppongono l'esperienza, cioè di quelle scienze che, secondo il comune uso linguistico, sono considerate come le scienze *vere e proprie* (l'astronomia, la fisica, la biologia, l'antropologia, la storia); la filosofia viene separata nettamente da esse e considerata a sè: essa è pura scienza *a priori*, alla quale non deve

---

(1) I luoghi principali sono: *Kr. d. r. V.* (metodologia 1. e 3., ed introduzione VI); la prefazione della *Grundlegung zur Metaph. der Sitten* e quella di *Die metaph. Anfangsgr. d. Naturwiss.*; *Kr. d. U.* (introduzione); *Logik* (introd. III). Cfr. anche ERDMANN, *Reflexionen* II, 20 e segg.

frammischiarsi l'esperienza. Incomincia così il grande scisma tra filosofia e scienza, il quale doveva avere conseguenze tanto fatali per la filosofia tedesca.

La filosofia comprende alla sua volta due parti principali: *la filosofia trascendentale* e la *metafisica.*

La filosofia trascendentale è la disciplina, la quale col sussidio della ragione pura indaga la possibilità, le fonti e i confini della conoscenza. Il suo compito è quello di far da propedeutica al sistema della conoscenza razionale pura, cioè alla metafisica. In certa guisa essa coincide con la scienza che oggi si chiama *teoria della conoscenza*, se non che la filosofia trascendentale ha per oggetto non la teoria della conoscenza in genere, ma soltanto la ricerca della conoscenza *a priori*. La *Kritik d. r. V.* è l'attuazione di questa ricerca, ma fatta in guisa, che di questa attuazione si trovino contenuti in essa soltanto i principii e non tutti i particolari.

La *metafisica*, contrariamente alla disciplina formale della filosofia trascendentale, è l'insieme della pura conoscenza razionale degli oggetti. Essa si divide alla sua volta in due grandi rami: *metafisica della natura* e *metafisica dei costumi*, ossia *filosofia naturale* e *filosofia morale.* Questa divisione corrisponde alla grande divisione del mondo obiettivo nei due campi della *natura* e della *libertà;* il mondo fisico e il mondo morale costituiscono i due emisferi del *globus intellectualis*; divisione la quale del resto somiglia a quella che distingue il *mundus sensibilis* dal *mundus intelligibilis.* Là si tratta di leggi naturali, con cui si costruisce *a priori* il mondo dei fenomeni; qui si tratta di dare — secondo concetti di libertà — leggi pratiche per esseri ragionevoli, le quali peró possano essere considerate anche come leggi naturali del mondo sensibile.

Verremmo così ad una divisione della filosofia, la quale è affine alla divisione, in uso presso i Greci, in *logica, fisica, etica.* La *logica* è la dottrina della forma della conoscenza e naturalmente si divide in due distinte discipline: logica *generale* e logica *trascendentale*; la *fisica* o fisiologia razionale è la pura scienza razionale del mondo dei fenomeni ed è suddivisa in due discipline: la *dottrina razionale dei corpi* e la *dottrina razionale dell'anima*; l'*etica*

infine, è la pura scienza razionale del mondo morale e si divide in *dottrina del diritto* e *dottrina della virtù*.

Kant non svolse tutte le parti di questo schema. La *Kritik d. r. V.*, che originariamente doveva essere soltanto una propedeutica alla metafisica, è rimasta l'opera capitale della filosofia teoretica. Kant non arrivò all' elaborazione della metafisica; potè soltanto compiere *Die metaphysischen Anfangsgründe der Naturwissenschaft* e lavorare, con forze già infiacchite, ad un'altra opera: *Übergang von den metaph. Anfangsgründen der Naturwissenschaft zur Physik.* Invece non furono affatto trattate la dottrina razionale dell'anima, l'ontologia, la cosmologia e la teologia; mancanza grave, la cui causa non è certo difficile a capirsi. Una parte di ciò che avrebbe dovuto avere posto in queste discipline è trattata nella seconda parte della *Kritik d. U.* Dal punto di vista formale è più completo il sistema della filosofia pratica. Alla *Kritik d. pr. V.*, che qui figura come una disciplina propedeutica, si connette, quale attuazione del sistema, la *Metaphysik der Sitten*, il cui contenuto ha certo scarso valore, sicchè anche qui l'opera capitale della critica consiste nel fissare i principii. Dunque dappertutto lo svolgimento « dottrinale » è rimasto molto addietro rispetto alla determinazione « critica » dei principii, e ciò non si deve soltanto al fatto, che al filosofo rapidamente invecchiante venne a mancare la forza di svolgere le sue idee.

Oltre al compito scientifico della filosofia, Kant determina il compito umano, universale, di essa. Questa determinazione si manifesta nella distinzione tra *concetto mondiale* e *concetto scolastico* della filosofia. In questo senso egli definisce la filosofia come « la scienza del rapporto di ogni conoscenza con gli scopi essenziali della ragione umana (*theologia rationis humanae*) »; in questo senso il filosofo è « non un artista della ragione, ma il legislatore della ragione umana »; il perfetto filosofo è l'ideale dei *saggi*. Il vero e proprio compito del saggio è quello di conoscere il sommo scopo e i destini dell' uomo e di rappresentarli nella propria persona. Gli antichi concepirono così il filosofo, e così per essi la filosofia era « la dottrina del sommo bene, in quanto in essa la ragione si sforza di portarlo a scienza »; ed egli aggiunge: sarebbe

bene che noi lasciassimo al vocabolo il suo antico significato. Ne viene che il filosofo ha il compito speciale di organizzare il lavoro scientifico. Il matematico, il fisico, il logico sono soltanto « artisti della ragione », tecnici della ricerca. Filosofo in quel senso, e insieme maestro ideale, sarebbe colui che si serve di tutti questi, valendosene come di strumenti per promuovere i fini essenziali della ragione umana.

Manifestamente queste idee sono in rapporto con la diminuita importanza del filosofo quale « artista della ragione ». Sinora il filosofo era considerato come il « sapiente che conosce tutto il mondo » (*Weltweiser*), il quale per mezzo della speculazione svela i segreti di Dio e del mondo. La filosofia critica gli toglie questo posto e abbatte la speranza di potere risolvere speculativamente l'enimma del mondo. In compenso, essa fa di lui il legislatore del regno degli scopi e perciò sottopone a lui tutta la ricerca scientifica, la quale ha il compito di servire — guidata dalla filosofia — a far giungere l'umanità all'adempimento della sua missione. (1)

---

(1) Cfr. la *Kritik. d. r. V.* nella parte riguardante l'architettonica della rag. pura; la *Kritik d. pr. V.*, V. II. B. 1; *Reflexionen* II, 29 e segg. Kant ama assegnare ai filosofi critici la parte di legislatori e di governatori (N. 161) e anche una funzione di polizia (N. 128). Nell'ultimo passo è detto che « la ragione ha bisogno di essere disciplinata », che essa, « se allarga i suoi rami senza coltura, produce foglie senza frutti », che perciò « è necessario che vi sia chi la disciplini (senza farle da aguzzino) e la governi », che essa, « senza questa disciplina, non va d'accordo con la religione e la moralità, fa la spavalda e, non conoscendo se stessa, confonde l'intelletto sano ed esercitato con l'esperienza ». Vedi anche sopra (Kant professore universitario), pag. 64.

# LIBRO PRIMO

## *LA FILOSOFIA TEORETICA*

Pochi anni dopo la pubblicazione della *Kritik d. r. V.* K. L. Reinhold (nelle sue lettere sulla filosofia kantiana, pag. 105) scriveva: « La *Kritik d. r. V.* è proclamata: dai *dogmatici* il tentativo di uno *scettico* che mina la certezza di ogni sapere; — dagli *scettici* la superba presunzione d'innalzare, sulle rovine dei sistemi che son valsi sinora, un nuovo *dogmatismo*; — dai *supernaturalisti* un artifizio ben architettato per scalzare i fondamenti *storici* della religione e fondare senza polemica il naturalismo; — dai *naturalisti* un nuovo puntello per la tramontante filosofia della fede; — dai *materialisti* una confutazione idealistica della realtà della materia; — dagli *spiritualisti* una irresponsabile limitazione di tutto il reale al mondo corporeo celato sotto il nome di « campo dell'esperienza »; — dagli *eclettici* la fondazione di una nuova *setta* che non ha mai avuto eguali in esclusivismo ed intolleranza e che minaccia di imporre alla filosofia tedesca da poco emancipatasi il giogo, la schiavitù di un sistema; — dai *filosofi popolari*, infine, ora una *ridicola* impresa di scacciare —

nella nostra epoca illuminata e piena di gusto – dal mondo filosofico il *buon senso comune* per mezzo di terminologie scolastiche e di sofisticherie, ora la vera pietra d'inciampo, che rende impraticabile la via alla filosofia popolare (via spianata da poco tempo per opera di tanti facili scritti) e contro cui sono andati a perdersi non solo l'intelletto di giovani pieni di belle speranze, ma anche la riputazione di uomini celebri ».

In certa guisa questa caratteristica dei vari modi, in cui si concepì la filosofia critica al suo primo apparire, regge anche nel nostro tempo. A malgrado dello zelo e delle fatiche degli ultimi decennii, ancor oggi gl'interpreti non sono affatto giunti a mettersi d'accordo sul carattere fondamentale della filosofia critica. Evidentemente la causa di questo fatto risiede nella molteplicità degli aspetti che essa offre; e questa molteplicità poggia alla sua volta sulla varia importanza, che si attribuisce alle singole parti e sul vario modo di combinarle. Per mettere il lettore in grado di orientarsi facilmente, designerò qui i tratti caratteristici e indicherò brevemente i modi principali di concepire la filosofia teoretica del Kant.

Cinque momenti spiccano in essa come altrettanti lati, dai quali la si possa considerare. Essi sono i seguenti:

1) *L'idealismo gnoseologico* (fenomenalismo), pel quale gli oggetti della nostra conoscenza sono fenomeni e non le cose in se stesse. La sua antitesi è l'*ingenuo realismo*, che prende per cose in sè le cose, quali esse si mostrano nella nostra rappresentazione.

2) Il *razionalismo formale*, secondo cui esiste la conoscenza *a priori* — conoscenza di oggetti per mezzo della pura ragione — e soltanto essa è conoscenza scientifica in senso proprio. La sua antitesi è l'*empirismo sensualistico* o scetticismo, il quale non ammette altra conoscenza che quella per mezzo dell'esperienza, cioè per mezzo della pura e semplice somma di percezioni.

3) Il *positivismo* o la *limitazione critica*, secondo cui i nostri concetti hanno valore obiettivo nell'applicazione ai fenomeni o per l'ambito dell'esperienza possibile, ma non al di là dei confini dell'esperienza. La sua antitesi è il *dogmatismo metafisico*, il quale considera come oggetto della conoscenza razionale il soprasensibile.

4) *L'idealismo metafisico*, secondo cui le cose in se stesse si debbono pensare come entità intelligibili, che sono chiuse nell'unità dell'essere più reale di tutti; esse formano una realtà ideale, la cui legge naturale è il rapporto teleologico col sommo bene. La sua antitesi è il *materialismo ateistico*, pel quale il mondo corporeo è la realtà assoluta, e il meccanismo è la sua legge assoluta.

5) Il *primato della ragion pratica*, secondo cui la concezione del mondo ha la sua conclusione per mezzo della ragion pratica — e non per mezzo di quella teoretica — in una pura fede razionale pratica. La sua antitesi è l'*intellettualismo dottrinario*, il quale considera come vero e reale soltanto ciò che l'intelletto può realmente dimostrare e costruire.

Non vi è dubbio che tutti questi cinque momenti o lati siano contenuti nella filosofia teoretica di Kant. Il dubbio si presenta soltanto, quando si vuol determinare la loro posizione reciproca e la loro importanza rispetto al sistema. In questo riguardo sono specialmente i tre primi momenti quelli che creano difficoltà. S'incontrano qui tre contrarie concezioni, tre contrarii modi di interpretare la filosofia critica: ciascuna fa consistere il vero e proprio *demonstrandum* in uno dei tre momenti e riferisce ad esso gli altri due come prove o come conseguenze.

La prima interpretazione trasporta nell'elemento idealistico o fenomenalistico la mira della sua argomentazione. Secondo questa interpretazione la tesi della filosofia critica è: la nostra conoscenza non può mai raggiungere da sè la verità. Questa concezione corrisponde all'impressione, che la *Kritik d. r. V.* suscitò al suo primo apparire e che ancor oggi essa suscita a prima lettura: il suo primo effetto è quello di scuotere l'ingenuo realismo. I primi giudizii che furon dati di lei da Garve-Feder e da Mendelssohn, il quale (nella prolusione alle sue lezioni dell'anno 1786) chiamò Kant « lo stritolatore di tutto », furono suscitati da questa impressione. Anche Schopenhauer (nella sua critica della filosofia kantiana, annessa al primo volume di *Die Welt als Wille und Vorstellung* si approssima a questo modo di intendere la filosofia kantiana. Questa concezione conduce a mettere insieme Kant e Ber-

keley. Il momento razionalistico viene trascurato o preso come apriorismo e considerato quale prova dell'idealismo: noi non possiamo conoscere le cose in sè, perchè le forme subbiettive dell'intelligenza — spazio, tempo e categorie — non ci permettono di giungere alle cose in sè. La limitazione critica appare come una conseguenza evidente: che noi nemmeno per mezzo della speculazione puramente logica, possiamo conoscere le cose, non c'è bisogno di dimostrarlo.

Affine a questa concezione è quella che trasporta nel terzo momento, cioè nella limitazione critica, la mira della Critica. Essa accoppia Kant e D. Hume, considerando quest'ultimo come precursore e prossimo parente del primo. Secondo essa il vero e proprio dogma della critica sarebbe questo: solo la conoscenza sperimentale è possibile, la metafisica trascendentale è impossibile. Il principale rappresentante di questa concezione è attualmente B. Erdmann. In numerosi scritti egli ha cercato di provare, che lo « scopo principale » della critica è quello di dimostrare che il valore obiettivo delle categorie non oltrepassa i confini della esperienza possibile.

Una terza interpetrazione scorge la mira dell'argomentazione della critica nel secondo momento, cioè nel *razionalismo formale*. Essa contrappone Kant all'empirismo e particolarmente anche a Hume, naturalmente senza misconoscere che Kant ha con quest'ultimo un rapporto di affinità. Secondo essa, il primo scopo della filosofia critica è quello di dimostrare che nelle scienze, e specialmente nelle matematiche, è possibile una conoscenza necessaria e universalmente valida. A questo primo scopo se ne aggiunge poi un secondo, che, assolutamente considerato, è ancor più importante del primo, e che consiste nel fondare un idealismo metafisico nella concezione del mondo. Il fenomenalismo rappresenta qui una prova per i due scopi, mentre la limitazione critica si ricava come conseguenza necessaria: la conoscenza scientifica si limita a farci sapere che noi produciamo le cose stesse; ma noi naturalmente possiamo produrre soltanto i fenomeni, non le cose stesse. Le forme subbiettive dell' intuire e del pensare, lungi dal costituire un ostacolo per la conoscenza obiettiva, sono così la condizione della sua possibilità.

Io tengo per giusta quest'ultima veduta, l'ho già esposta nella mia storia dell'evoluzione della teoria kantiana della conoscenza e sono ancor oggi convinto della sua verità. Fra gli studiosi più moderni E. Adickes è colui che la rappresenta più acutamente e più energicamente. Vorrei tratteggiarla brevemente un po' più da vicino, e precisamente nella sua antitesi con le due concezioni correnti. Per intendere la Critica mi pare che sia d'importanza decisiva che da principio ci si orienti subito su queste possibili concezioni. A questo proposito io rilevo espressamente che in ciò non si tratta certo di fissare quale parte della filosofia kantiana sia per noi più importante e per mezzo di quale parte questa filosofia abbia avuto storicamente la massima influenza, e nemmeno a qual parte Kant stesso abbia tenuto di più, ma soltanto di vedere che cosa — ad una spassionata interpretazione filosofica — si presenta realmente come la meta dell'argomentazione della filosofia critica, anzitutto nella *Kritik d. r. V.*

Secondo la concezione fenomenalitico-positivistica, questa meta si può esprimere così: la conoscenza delle cose in sè (metafisica trascendentale) non ci è possibile. « Il più gran merito di Kant », così comincia Schopenhauer « è la distinzione tra il fenomeno e la cosa in sè, in base alla dimostrazione che tra noi e le cose sta l'intelletto, per cui esse non possono essere conosciute così come sono in se stesse »: la dimostrazione della « natura chimerica di tutto il mondo » (*die traumartige Beschaffenheit der ganzen Welt*) è, secondo Schopenhauer, l'anima di tutta la filosofia kantiana. Secondo Erdmann, la vera intenzione di Kant è « la limitazione della nostra conoscenza di fronte al dogmatismo, in connessione con lo scetticismo empirico di Hume ». Erdmann dice, che si misconoscerebbe lo scopo principale della critica, se si ammettesse che in essa non si tratta di dimostrare « che una conoscenza trascendentale è per noi impossibile, ma bensì di dimostrare come sia impossibile la conoscenza *a priori* e quindi anche la metafisica come scienza ». (1)

---

(1) Vedi specialmente ***Kants Kritizismus***, pag. 13 e segg., pag. 177 e segg., pag. 245 e segg.

Contrariamente a queste opinioni, io sono d'avviso che il carattere fondamentale non solo del sistema in genere, ma anche della critica della ragion pura è *positivo*; Kant vuole costruire, non demolire, o demolire soltanto per aver luogo per la necessaria ricostruzione. Due cose egli vuol costruire: 1) una *teoria positiva della conoscenza*, cioè una *teoria razionalistica delle scienze*; 2) una *metafisica positiva*, cioè una *concezione idealistia del mondo*. Per ciò che riguarda il primo scopo, egli vuol dimostrare che la fisica è possibile come vera scienza, cioè come un sistema di affermazioni universali e necessarie; egli vuol consolidare le scienze matematiche contro gli attacchi di ogni almanacchio empirico-scettico (di Hume), fondandole sulle basi sicure del dominio originario dell'intelligenza in forme e funzioni a lei immanenti. Egli crede di ottener ciò, mostrando che gli oggetti della conoscenza sono soltanto prodotti da noi per mezzo delle nostre funzioni intellettuali; come la matematica produce i suoi oggetti per mezzo di costruzione, così in certa guisa anche la fisica produce il suo oggetto — la natura — per mezzo della funzione dell'intelletto, e soltanto in questo senso può esistere una conoscenza aprioristica della natura. Per ciò che riguarda il secondo scopo, egli vuol consolidare definitivamente la metafisica idealistica contro ogni dubbio: in questo compito egli certamente è costretto a demolire, avendo egli trovato qui il guasto e malfermo edifizio dell'antica metafisica dogmatica. Però nel demolire questa metafisica l'intenzione di Kant non è quella di demolire il mondo oltresensibile, ma anzi di consolidare definitivamente la fede in esso e la nostra appartenenza ad esso. Ciò che Kant dice una volta nella prefazione della 2. ediz. della *Kritik d. r. V.*: « io dovetti sopprimere il (vano) sapere per far posto alla fede (ragionevole) » è veramente il suo ultimo e più profondo convincimento: sin tanto che in questo campo dura il filosofeggiare, dura anche il dubbio, e la fede non può prender vigore: quando cesseranno i tentativi di dimostrare l'esistenza di Dio e l'immortalità dell'anima, allora si consoliderà assolutamente la certezza morale della verità e realtà di essa.

So bene che non mancano passi degli scritti di Kant,

che si possono citare a favore della concezione idealistico-positivista; ma qui noi non possiamo decidere affatto per mezzo di citazioni; bisogna invece decidere, fondandosi sulla complessiva struttura e sul complessivo indirizzo dell'opera kantiana. E in base a ciò io affermo che è assolutamente impossibile costruire la *Kritik d. r. V.* come una dimostrazione dell'affermazione, che pur si presenta indubbiamente in essa, cioè dell'affermazione, che noi non conosciamo le cose come esse sono in sè, o che al di là dei confini dell'esperienza possibile la conoscenza non è possibile. Si può ben invece costruire la *Kritik d. r. V.* come dimostrazione dell'asserto, che esiste la conoscenza razionale della realtà, conoscenza in senso proprio, ma certo soltanto di oggetti di esperienza possibile. Le tre grandi parti dell'opera: l'estetica, l'analitica e la dialettica son dirette a questa dimostrazione. L'estetica dimostra che vi è conoscenza razionale per via del fatto, che i fenomeni, essendo posti nello spazio e nel tempo, sono sottomessi alla geometria e all'aritmetica. L'analitica dimostra, che vi è conoscenza razionale per via del fatto, che i fenomeni, essendo ordinati nel nesso regolare della natura, sono sottomessi alle leggi del pensiero, che sono date dalla logica formale e trascendentale. La dialettica dimostra che vi sono idee razionali necessarie, le quali contengono principii, che regolano l'uso dell'intelligenza e riescono ad un nesso della realtà secondo pensieri teologici: queste idee non rappresentano certo la conoscenza in senso proprio, ma soltanto pensieri possibili, per mezzo di cui noi determiniamo con necessità soggettiva la realtà in rapporto con noi. E secondo lo stesso schema è tracciata anche la filosofia morale: come l'intelligenza e la ragione prescrivono *a priori* leggi alla natura, così — nel campo della libertà — la ragion pratica prescrive leggi alla volontà.

In quel che segue sarà nostro compito mostrar ciò in particolare. Qui mi limito ad osservare ancora una cosa: sarebbe più facile mettersi d'accordo con la concezione di Erdmann, se egli non volesse concepire così negativamente la *limitazione critica*. Certo, tale limitazione è essenziale, se non che con essa non si vuol già innalzare una barriera, ma bensì delimitare un campo, in cui la ragione

possa svolgere il suo fecondo lavoro positivo. Questa delimitazione si addimostrerà subito come una difesa contro i traviamenti e specialmente contro i traviamenti nel campo della dialettica, che Kant ama descrivere come uno squallido oceano, dove non si trovino che nebbie e banchi di ghiaccio e dove non esista alcuna terra suscettibile di colonizzazione. Una delimitazione non può, per la sua stessa natura, essere uno «scopo essenziale», ma soltanto un mezzo per assicurare un campo minacciato. Non ammetter ciò significherebbe voler sostenere che lo scopo essenziale di un architetto, il quale demolisce un vecchio edifizio (la metafisica dogmatica) e al posto di esso ne innalza due nuovi (la «pura scienza naturale» e il regno della «fede della ragion pratica»), sia la demolizione dell'edifizio vecchio.

Il mio modo di vedere fu ripetutamente tacciato di unilateralità, prima da Volkelt, ora da Vaihinger e Romundt, e sempre, come io credo, a torto. A me non è mai venuto in mente di voler caratterizzare il sistema di Kant unicamente e semplicemente per mezzo del razionalismo formale. Io vedo anche molto bene non soltanto il lato razionalistico-idealistico rivolto a Leibniz e Platone, ma anche quello positivistico (non empiristico) rivolto a Hume. Vedo anche che Kant, nei suoi rapporti con questi due indirizzi si tiene in una specie di equilibrio e assume anzi rispetto ad essi la parte di arbitro: egli li denomina dogmatismo e scetticismo e li rappresenta come i due falsi indirizzi che hanno dominato sinora nel pensiero filosofico. Ma ciò non mi impedisce di vedere, che la *Kritik d. r. V.* è — per la sua struttura — anzitutto un'indagine la quale, contro lo scetticismo di Hume, vuol dimostrare il valore obiettivo delle scienze matematico-fisiche e la possibilità, che la metafisica si innalzi al *mundus intelligibilis*. E così vedo pure che nella teoria della conoscenza e nella concezione del mondo Kant è più vicino a Leibniz che a Locke, il che naturalmente non impedisce che la sua polemica contro Leibniz-Wolff sia più violenta di quella contro Locke-Hume: basta pensare che Kant viveva in Germania e ogni anno faceva lezioni sulla metafisica di Baumgarten; è naturale che ogni polemica si diriga di preferenza contro gli avversarii prossimi anzichè contro quelli lontani, appunto per

mettere in rilievo la differenza. Se Kant fosse vissuto tra empiristi e materialisti puri, non avrebbe assolutamente fatto dubitare, che egli aderisse ai razionalisti e agl'idealisti. Del resto egli stesso una volta, e cioè nell'importante chiusa del suo scritto contro Eberhard, là dove i più importanti principii di Leibniz sono interpretati nel senso della filosofia critica (VI, 68 e segg.), osserva che la *Kritik d. r. V.* potrebbe ben essere « la vera e propria apologia di Leibniz ».

---

# CAPITOLO PRIMO

## LA TEORIA DELLA CONOSCENZA

Kant fondò in Germania la teoria della conoscenza. Naturalmente, anche prima di lui vi erano state indagini di questa specie, perchè le riflessioni sulla natura e sulla possibilità della conoscenza hanno accompagnato sempre la speculazione filosofica. Ma Kant è il primo dei filosofi tedeschi, che abbia separato dalla metafisica queste riflessioni e ne abbia fatto una disciplina autonoma, alla quale egli certo non diede il nome di teoria della conoscenza (questo nome è venuto in uso soltanto nella seconda metà del secolo XIX), ma bensì quello di *filosofia trascendentale*. Il concetto di trascendentale è stato coniato da lui per designare una ricerca, la quale non si dirige agli oggetti stessi, ma alla forma della nostra conoscenza e specialmente alla forma e alla possibilità della conoscenza per mezzo della ragion pura. La forma dell'indagine empirica non è stata presa affatto da Kant per oggetto della sua ricerca; ed è stato un danno: ne sarebbero derivati alla sua teoria trascendentale nuovi e più precisi compiti.

Invece la filosofia trascendentale ha conservati rapporti molto intimi con la metafisica, anzi si può dire, che essa in certa guisa abbia accolta in sè l'antica metafisica. Mentre prima aveva luogo il rapporto inverso, almeno nella filosofia dogmatica, e cioè la metafisica comprendeva in sè la teoria della conoscenza, in Kant tutti i problemi principali della metafisica si presentano nella Critica: quelli ontologici non meno di quelli psicologici, cosmologici e teologici. E anche questo è un danno: i problemi metafisici richiedono infatti una ricerca autonoma e non soltanto una ricerca gnoseologica; ora essi spesso non sono trattati da Kant come si dovrebbe, e vengono considerati, non secondo la loro natura, ma invece da un punto di vista trascendentale. Ne hanno avuto discapito specialmente i problemi della metafisica dell'anima. Del resto, in questo modo di procedere Kant segue gl'inglesi, e questo fatto avrà con-

tribuito a sostenere l'ipotesi, che lo scopo principale della *Kritik d. r. V.* sia l'annientamento critico della vecchia metafisica, tanto più che Kant non giunse a mantenere la sua promessa di svolgere positivamente la metafisica.

Ora tenterò anzitutto di tratteggiare brevemente la posizione di Kant nella teoria della conoscenza.

La teoria della conoscenza comprende due problemi essenziali: quello dell'*essenza* e quello dell'*origine* della conoscenza. Ciascuno di essi provoca il sorgere di un gran contrasto di vedute. Al problema dell'essenza della conoscenza e del suo rapporto con la realtà, il *realismo* e il *fenomenalismo* (idealismo gnoseologico) danno soluzioni contrarie. Il realismo vede nella conoscenza la riproduzione adeguata di una realtà esistente indipendentemente dalla conoscenza stessa. Il fenomenalismo ritiene impossibile questo rapporto: il pensare e l'essere sono diversi e completamente incomparabili. Al problema dell'origine della conoscenza stessa l'*empirismo* e il *razionalismo* danno soluzioni contrarie. Il primo afferma che ogni conoscenza deriva dall'esperienza e in ultimo dalla percezione. Il secondo afferma che la vera conoscenza deriva dall'intelletto o dalla ragione, che contengono i principî originarî della conoscenza, e che da essi, per mezzo del pensiero, producono spontaneamente la scienza e la filosofia.

Il punto di partenza di ogni riflessione sulla conoscenza, il punto di vista dell'intelletto comune è l'ingenuo realismo. Il fenomenalismo sorge come riflessione critica sull'essenza della percezione sensibile: è impossibile che sensazioni visive, uditive, olfattive, gustative rappresentino qualità assolute delle cose. Perciò, se la nostra conoscenza delle cose proviene dalla percezione, esiste soltanto una conoscenza fenomenica. Contro questa concezione sorge un realismo riflesso, il quale scioglie la vera conoscenza dalla percezione sensibile e la fa derivare dalla ragione. Dunque il razionalismo diventa la base del realismo riflesso, filosofico, e suole anche andar congiunto con l'idealismo metafisico, cioè con la concezione, secondo cui la realtà in sè e per sè è qualche cosa d'ideale, di mentale, di intimamente omogeneo al pensiero e perciò capace di essere penetrata da questo.

Questo processo evolutivo del pensiero è espresso puramente nella storia della filosofia greca la quale dall'ingenuo realismo passa, attraverso il sensualismo e il fenomenalismo della sofistica, al razionalismo e realismo gnoseologico di Platone congiunto con l' idealismo metafisico. Nella filosofia moderna, che ha dinanzi a sè il pensiero greco, i due indirizzi si trovano da tutto principio l' uno accanto all'altro. Il razionalismo realistico, che originariamente ha la prevalenza, ha per patria la Francia, i Paesi bassi e la Germania: i suoi principali rappresentanti sono Descartes, Spinoza, Leibniz. L'empirismo fenomenalistico ha per patria l'Inghilterra ed è rappresentato principalmente da Locke e da Hume. Il razionalismo è proclive ad una metafisica dogmatico-idealistica; l'empirismo è proclive all'agnosticismo ed entra anche in rapporto col materialismo (così nella filosofia francese del sec. XVIII), sebbene veramente questo collegamento non sia possibile.

Da qui bisogna partire per determinare esattamente il punto di vista di Kant nella teoria della conoscenza. In lui si trovano per la prima volta *congiunti fra di loro il fenomenalismo e il razionalismo.* Prima di lui il razionalismo era stato usato di regola come un mezzo per fondare il realismo gnoseologico. Invece di esso Kant usa, come argomento per un razionalismo formale (conoscenza degli oggetti per mezzo della pura ragione), il fenomenalismo (idealismo trascendentale). Senza dubbio, questo collegamento, che alla concezione tradizionale appare un controsenso, ha spesso sbarrato la via al giusto intendimento. Vi è poi anche la relazione con la metafisica: Kant ha congiunto col positivismo di Hume il razionalismo, il quale prima di lui veniva usato come sostrato di una metafisica dogmatica.

## *I. LA CRITICA DELLA RAGION PURA*

La *Kritik der reinen Vernunft*, benchè in origine fosse ideata soltanto come propedeutica del nuovo sistema, è rimasta l'opera capitale, tanto che essa deve stare al centro di ogni esposizione; per la sua forma e pel suo contenuto essa domina tutte le opere seguenti. Siccome ogni studio della

filosofia kantiana deve partire da essa, io ho ritenuto opportuno di seguire qui anche il processo esteriore dell'indagine e di rivolgere un po' l'attenzione alla forma sistematica, anzitutto allo scopo di aiutare i principianti a superare da sè le difficoltà della lettura di Kant. (1)

## 1. – *NOME, ORIGINE E COMPOSIZIONE DELLA « CRITICA DELLA RAGION PURA ».*

Il titolo significa indagine e decisione giudiziaria sulla pretesa giuridica — accampata dalla ragion pura e dai concetti da essa prodotti — di aver valore obiettivo. Questo titolo si connette con l'espressione « Critica del gusto », in relazione con la quale l'espressione « Critica della ragione » si trova in Kant per la prima volta già nel programma delle sue lezioni del 1765 (II, 319), e precisamente

---

(1) Fra le opere di filosofia moderna la *Kritik d. r. V.* è sinora l'unica, alla quale sia stato dedicato un vero e proprio commentario filologico: H. VAIHINGER, *Komentar zur Kr. d. r. V.* Sinora se ne sono pubblicati due volumi (1881-1892), i quali comprendono soltanto l'introduzione e l'estetica. È senza dubbio il frutto della massima diligenza e abnegazione, di un lavoro coscienziosissimo e di un grande acume, ed è indispensabile a chi si propone di fare ricerche su questo campo. Se il raccogliere e giudicare tutte le opinioni, che sian mai state manifestate su Kant, fosse necessario e conveniente, è cosa che io non voglio decidere. Un risultato si ottiene per tal via, ed è quello che si riceve un'impressione addirittura sbalorditiva del modo in cui quest'opera ha occupato il pensiero dei posteri, e certo anche della mole colossale di quistioni che, non senza colpa di Kant, vi si è connessa. Dopo di aver letto per la prima volta la *Kritik d.r.V.* Garve avrebbe detto: « Se io avessi scritto questo libro, ne sarei impazzito ». Che avrebbe egli mai detto, se per giunta avesse letto anche questo commentario?

Per il principiante che cerca di orientarsi si raccomanda l'edizione di E. Adickes (1889), la quale con note in margine e a piè di pagina facilita lo sguardo d'insieme sul contenuto e sulla connessione delle varie parti.

usata per designare l'indirizzo che egli vuol dare alle sue lezioni sulla logica. (1)

L'espressione « critica della ragion pura » si presenta per la prima volta in una lettera a M. Herz del 21 febbraio 1772 (XIII, 691) come titolo dell'opera che Kant sperava di pubblicare presto. Ad un'opera ideata in guisa simile Kant, in una lettera del 1771, crede di poter dare il titolo *Die Grenzen der Sinnlichkeit und der Vernunft.* E il progetto di una tale opera, cioè di una « scienza propedeutica », che insegni « la differenza tra la conoscenza sensibile e quella intellettuale », si trova già nella dissertazione del 1770 (§ 8). Perciò l'espressione « Critica » ha forse in parte anche il significato di « arte del separare », in conformità, del resto, anche alla parola greca, nella quale sono fusi insieme i due significati del separare e del decidere giuridicamente. Che la *Kritik d. r. V.* ritenga suo compito essenziale quello di segnare giuridicamente i confini, è cosa fuor di dubbio. Fischer e Vaihinger (il quale lo segue) fanno osservare giustamente, che Kant mostra sempre la tendenza a presentarsi come arbitro nelle dispute filosofiche. Ed è appunto questo l'ufficio che egli si attribuisce nella Critica: l'ufficio di arbitro nel gran processo tra razionalismo ed empirismo, tra dogmatismo e scetticismo. E la sentenza che deve porre termine alla lunga contesa è una delimitazione: entrambe le teorie in contrasto hanno ragione sino a un certo punto: il razionalismo nel determinare il metodo scientifico e nella concezione del mondo, l'empirismo nel limitare la conoscenza scientifica all'ambito dell'esperienza possibile.

Per quel che riguarda l'origine e la composizione del-

---

(1) Cfr. la metafisica di Baumgarten (pag. 607), dove la parola « critica » è usata pure in doppio significato: l'*aesthetica critica* è l'*ars formandi gustum*; e la critica in senso generale è la *scientia regularum de perfectione vel imperfectione distincte judicandi.* In genere molti termini erano stati almeno formati prima di Kant da Baumgarten; ed anche la sua tendenza alle definizioni (la quale si presenta per es. nell'antropologia, con l'aggiunta di un nome latino) ci fa ricordare Baumgarten.

l'opera è ovvio, che la dichiarazione di Kant in una lettera a Mendelssohn (Epistolario I, 323; cfr. I, 255) — secondo cui Kant avrebbe prodotto « in circa quattro o cinque mesi, quasi di volo, il frutto di almeno dodici anni di meditazione, dedicando la massima attenzione al contenuto, ma trascurando la forma e tutto ciò che poteva mettere il lettore in grado di intendere facimente » — non possa affatto significare che egli abbia fatto il libro in sì poco tempo. Non può esservi dubbio, che egli possedesse ampi lavori preparatori che furono da lui impiegati quando si trattò di fissare definitivamente il testo, nel quale essi dovettero essere inseriti, sia nella forma che già possedevano, sia dopo di essere stati rimaneggiati. Ci conducono a questa ipotesi non soltanto la considerazione che sarebbe stato materialmente impossibile elaborare in un paio di mesi (dai quali bisognerebbe per giunta detrarre il tempo assorbitogli dalle lezioni) un'opera di quel contenuto e di quell' ampiezza, ma anche i numerosi passi delle sue lettere, nei quali si accenna al lavoro da lui dedicato a quest'opera sin dal decennio 1870-80 (si conserva persino la bozza di una dedica a Lambert — che nel 1777 era già morto — cfr. Erdmann, *Reflexionen*, N. 1). Anche la struttura dell'opera completa c'induce a questo convincimento. Le molteplici inconseguenze, la grande indipendenza delle varie parti dell'opera — per non dire il forte distacco fra di esse —, le numerose ripetizioni, si possono spiegare soltanto ammettendo che Kant, nello stender l'opera per consegnarla all'editore, avesse sotto mano numerosi abbozzi più o meno rimaneggiati (a questi rimaneggiamenti dovevano dare occasione anche le lezioni che egli, anno per anno, faceva sulla metafisica) e a seconda dei casi li adoperasse o lasciandoli intatti o adattandoli all'insieme dell'opera per mezzo di rimaneggiamenti più o meno radicali. (1)

---

(1) Adickes nella sua edizione ha fatto il tentativo di fissare in quale ordine cronologico siano sorte le singole parti. Questa ricostruzione lascia molti dubbi: la rielaborazione dell' opera dovette naturalmente render la costura quanto più invisibile fosse possibile: in alcune cose l'Adickes avrà colpito nel segno. Ad una

La conclusione più importante, a cui si può addivenire riguardo alla composizione dell'opera, mi pare che sia questa: I pensieri fondamentali di tutte le parti principali sono sorti indipendentemente dalla veste sistematica, in cui ci si presenta la *Kritik der reinen Vernunft*. I pensieri fondamentali, che ora costituiscono il contenuto dell'estetica, dell'analitica e della dialettica trascendentali, erano già fissati prima che si trovasse lo schema di una «logica trascendentale».

Gli oggetti della ricerca erano dati nel contenuto della metafisica tradizionale, che soleva trattarsi sotto i titoli: ontologia, psicologia, cosmologia e teologia; i suoi concetti e problemi più importanti sono: spazio, tempo, materia, movimento, unità, pluralità, sostanza, inerenza, causalità, reciprocanza, realtà, possibilità, necessità, anima, immortalità, mondo, infinità, eternità, creazione, Dio.

La *Kritik d. r. V.* tratta tutti questi oggetti — che prima erano stati considerati dal punto di vista dogmatico — dal punto di vista «trascendentale», cioè dal punto di vista della domanda: come è possibile — per mezzo di questi concetti — una conoscenza *a priori*, che abbia valore obiettivo? Kant non ha mai dubitato, che essi abbiano la loro radice nello spirito, che essi siano prodotti *a priori*, Kant

---

soluzione netta della questione non può affatto giungersi; non l'avrebbe potuto nemmeno Kant medesimo col manoscritto della *Kritik d. r. V.* alla mano. Cfr. Adickes, *Kants Systematik als systembildender Faktor* (1887), *Kantstudien* (1895); nonchè le opere di Arnoldt e Vaihinger. Le *Reflexionen zur Kritik d. r. V.*, e i *Lose Blätter* forniscono certo molto materiale interessante per la storia dello sviluppo dei pensieri; però il tentativo di ricostruire con questo materiale la storia del sorgere della *Kritik d. r. V.* lascerà sempre molto campo all'arbitrio. Io direi quasi che il merito principale di questi tentativi consiste nel fatto, che essi mostrano indiscutibilmente come in realtà sia accidentale, arbitraria e variabile la compagine, apparentemente così salda, del sistema: tutti i pensieri, che nell'architettonica della *Kritik d. r. V.* appariscono come le salde pietre di cui sia costruito l'edifizio, si presentano qui in infinite variazioni di contenuto e in combinazioni infinitamente varie col tutto.

non ha mai diviso la teoria lockiana della « carta bianca ». Il quesito nuovo che egli pone è: come possono tali *concetti aprioristici aver valore obiettivo non ostante la loro apriorità?* Ed egli trova qui la strana e « assurda » risposta: *appunto per via della loro apriorità*. Cioè: i concetti di spazio e di tempo con i loro derivati hanno valore obiettivo per il fatto, che lo spazio e il tempo fuori di noi sono identici con lo spazio e il tempo dentro di noi, ossia pel fatto che gli oggetti dell'intuizione sono prodotti dalla funzione dell'intuire. I concetti dell'ontologia (detti poi categorie) hanno valore obiettivo in quanto gli oggetti stessi vengono prodotti dall'intelletto pensante. Invece i concetti della psicologia, cosmologia e teologia razionale non hanno valore obiettivo perchè i loro oggetti, come cose in se stesse, non vengono prodotti dalle funzioni sintetiche del soggetto.

Questo nuovo procedimento fu applicato anzitutto ai concetti di spazio e di tempo; la matematica fondata « trascendentalmente » sulla apriorità e idealità delle forme della intuizione si trova come teoria perfettamente compiuta già nella dissertazione del 1770. Questa teoria fu assunta senza essenziali modificazioni nell'estetica del 1781. Ma anche il contenuto dell'analitica e della dialettica è ivi già accennato, almeno da lontano: l'analitica nella sez. IV, dove la possibilità della metafisica in genere vien fondata sui concetti intellettivi puri; la dialettica nella sez. V, dove si mostra l'uso della distinzione tra mondo sensibile e mondo intelligibile per risolvere problemi metafisici. Negli anni dal '70 all'80 giunge poi a maturità la conoscenza, che tra i concetti « ontologici » e quelli « cosmologici e teologici » esiste una differenza sostanziale: quelli hanno valore « obiettivo », cioè per tutti gli oggetti possibili della conoscenza scientifica, questi sono « dialettici ».

Per questo complesso di pensieri è stata ammessa nella *Kritik d. r. V.* la forma di un sistema di *logica trascendentale* con « analitica » e « dialettica », e ad essa si è poi adattata, come « estetica trascendentale », la teoria dei concetti di spazio e di tempo. Il motivo di quella denominazione fu evidentemente la scoperta — fatta tardi e svolta con fatica — che i concetti ontologici potrebbero farsi derivare dalle forme del giudizio della logica formale. E

allora i pensieri, che nella loro essenza erano già fissati, furono introdotti a forza nello schema della logica con « analitica » e « dialettica »; le lunghe introduzioni preposte all'analitica e alla dialettica hanno il compito di mostrare che noi qui abbiamo da fare realmente e veramente con un sistema di logica; naturalmente con una logica « trascendentale » anzichè con una formale. La solita divisione della logica in teoria del concetto, teoria del giudizio e teoria della conclusione, nonchè la divisione in logica elementare e metodologia, vengono accolte integralmente; le categorie e le idee, tutto viene adattato a questo schema; qua si aggiunge qualche cosa, là se ne toglie qualche altra, pur di poterlo riempire; sicchè talora può sembrare che Kant voglia vedere in questo faticosissimo lavoro il merito principale della sua opera. Ma ciò non impedisce che tuttavia lo schema non venga svolto conseguentemente; e quel che non va è anzitutto la dialettica quale teoria delle conclusioni. (1)

---

(1) Se si svolgesse rigorosamente lo schema, si avrebbero presso a poco per le varie parti i seguenti titoli:

| **Teoria trascendentale della conoscenza** | **Critica della ragione pura** |
|---|---|
| INTRODUZIONE | INTRODUZIONE |
| *Teoria trascendentale elementare* | *Teoria trascendentale elementare* |
| *A. Teoria trascedentale dell'intuizione* | *A. Estetica trascendentale* |
| I. Teoria trascendentale della concezione dello spazio. | I. Dello spazio. |
| 1. Deduzione metafisica. | 1. Discussione metafisica. |
| 2. Deduzione trascendentale | 2. Discussione trascendentale. |
| II. Teoria trascendentale della concezione del tempo. | II. Del tempo. |
| 1. Deduzione metafisica. | 1. Discussione metafisica. |
| 2. Deduzione trascendentale | 2. Discussione trascendentale. |
| Note generali. | Chiarimenti. Note. |

## 2. — *L'INTRODUZIONE E IL MODO IN CUI ESSA PONE IL PROBLEMA*

Nell'introduzione dell'opera Kant formula il problema con la domanda: *come sono possibili i giudizî sintetici a priori?* Nelle posteriori esposizioni della sua teoria (nei *Proleg.* e nello scritto polemico contro Eberhard) Kant ama insistere su questa formula e sul di lei straordinario

---

| *B. Logica trascendentale o teoria del pensiero puro* | *B. Logica trascendentale* |
|---|---|
| I. *Analitica trascendentale* o teoria delle forme del pensiero costitutive od obiettivamente valide.) | I) *Analitica trascendentale.* |
| 1. Teoria trascendentale dei *concetti.* | 1. Analitica dei concetti. |
| *a*) Deduzione metafisica dei concetti puri dell' intelletto. | *a*) Guida alla scoperta di tutti i concetti puri dell'intelletto. |
| *b*) Deduzione trascendentale dei concetti puri dell'intelletto. | *b*) Deduzione trascendentale dei concetti puri dell'intelletto. |
| 2. Teoria trascendentale dei *giudizî.* | 2. Analitica dei principî. |
| *a*) Della rappresentazione dei concetti puri dell' intelletto. | *a*) Dello schematismo dei concetti puri dell' intelletto. |
| *b*) Esposizione sistematica e deduzione trascendentale dei giudizî puri dell' intelletto obbiettivamente validi. | *b*) Sistema di tutti i principî dei concetti puri dell'intelletto. |
| Nota: Avvertimento contro l'uso trascendentale delle categorie. | *c*) Della causa della divisione degli oggetti in fenomeni e noumeni. |
| | Appendice: Dell' anfibolia dei concetti della riflessione. |

valore. Nel seguito della « *Kritik d. r. V.* essa non rappresenta una parte rilevante. E da ciò si può argomentare, che essa non formasse originariamente il principio dell'opera e che l'introduzione sia stata aggiunta posteriormente. Io son d'accordo con Adickes nel ritenere che la ricerca sia stata iniziata e svolta senza quella formula. (1)

---

| | |
|---|---|
| (II. *Dialettica trascendentale* o teoria delle forme dialettiche del pensiero). | II. *Dialettica trascendentale.* |
| 3. Dottrina trascendentale delle *deduzioni*. | |
| *a*) Della ragione, come capacità di dedurre. | *a*) Della ragione in genere etc. |
| *b*) Delle idee, come concetti della ragione pura. | *b*) Dei concetti della ragione pura. |
| α) Deduzione metafisica delle idee dalle forme delle deduzioni. | *c*) Delle deduzioni dialettiche della ragione pura. |
| β) Esposizione sistematica delle idee e delle deduzioni della ragione pura e prove della loro non-validità obiettiva. | |
| 1. Deduzione categorica: idea dell'anima. | 1. Del paralogismo della ragione pura. |
| 2. Deduzione ipotetica; idea del mondo. | 2. L'antinomia della ragione pura. |
| 3. Deduzione disgiuntiva; idea di Dio. | 3. L'ideale della ragione pura. |
| γ) Deduzione trascendentale delle idee come principî *regolari*. | Appendice alla dialettica trascendentale. |
| *Metodologia trascendentale* ossia: utili note varie sulla teoria della conoscenza razionale pura. | *Metodologia trascendentale* |

(1) Dai *Nachträge zur Kr. d. r.* V. (1881) pubblicati da B. Erdmann (note in margine—da servire per il progettato rimaneggiamento — apposte da Kant stesso alla 1ª ediz., la quale ci si presenta ora come 2ª ediz.) si rileva che Kant una volta aveva l'in-

Secondo il mio parere, non sarebbe stata affatto una sventura se Kant non l'avesse trovata; la distinzione tra giudizi sintetici e giudizî analitici, per quanto essa sia stata tenuta in gran conto da Kant e per quanto essa – in considerazione della *Kritik d. r. V.* — meriti di essere classica, ha tuttavia — per mezzo di una specie di falsa chiarezza — contribuito piuttosto ad imbrogliare il problema, che a chiarirlo. La formula, che meglio e più chiaramente avrebbe designato la vera questione, è: *per qual via e sino a qual punto è possibile giungere alla conoscenza degli oggetti per mezzo della ragione pura (a priori?)* In realtà la formula kantiana viene a dire: i giudizî sintetici — a differenza di quelli analitici, i quali hanno soltanto valore logico — sono i soli giudizî che abbiano valore obiettivo. L'affermazione della dialettica: « tutte le proposizioni esistenziali sono sintetiche » si può anche convertire in: « tutte le proposizioni sintetiche sono esistenziali ». « Il rapporto che nasce *per analysin* è logico; quello che nasce *per synthesin* è reale »: questa formula viene comunicata da Erdmann che la prende da una lezione di Kant sulla metafisica (*Philos. Monatshefte,* anno 1884, pagina 74).

Formalmente Kant determina certo altrimenti questa differenza, e in seguito ne vedremo il perchè. Al principio della *Kritik d. r. V.* e dei *Proleg.* egli la spiega così: in tutti i giudizî è possibile un doppio rapporto tra predicato e soggetto. « O il predicato B appartiene al soggetto A come qualche cosa, che è contenuta (celatamente) in questo concetto A; ovvero B è completamente fuori del concetto A per quanto sia collegato con esso. Nel primo caso io chiamo il giudizio analitico, nel secondo sintetico ». I primi sono giudizî esplicativi, i secondi giudizî accrescitivi. Esempio: il giudizio « tutti i corpi sono estesi » è analitico ed esiste *a priori*; il giudizio « un corpo è pesante » è sintetico.

---

tenzione di ridurre, alla fine dell'analitica, tutta la disquisizione al quesito, come siano possibili giudizî sintetici *a priori*, e cioè: 1) per mezzo di concetti, 2) per mezzo della costruzione di concetti (pag. 37). Io vedo in ciò un indizio, che egli stesso sentisse come la questione dell'introduzione stesse propriamente in aria.

È facile vedere, ed è stato spesso osservato, che questa distinzione è accidentale e passeggiera. I giudizi analitici risalgono sempre a giudizî sintetici, cioè alla sintesi da cui fu formato il concetto. Il giudizio « l'oro è un metallo giallo » si cita spesso come esempio di giudizio analitico. Evidentemente questo giudizio ne presuppone altri due, che non sono « analitici »: prima un giudizio dell'esperienza « c'è un corpo che ha tutte le qualità, che io comprendo col nome metallo, e che per giunta è giallo », secondo: una dichiarazione lessicale « questo corpo si chiama: oro ». Il giudizio è « analitico » solo in tanto, in quanto la parola vien posta come data e per mezzo della riflessione si pongono in rilievo i singoli elementi del suo significato. L'individuo si trova in questa situazione di fronte alla lingua: la parola gli è data, ed egli trova il significato per mezzo di « analisi ». Ma naturalmente il significato della parola non è dato originariamente, nè esso è qualche cosa di assolutamente fermo: « l'oro è giallo » è un giudizio « analitico » sin tanto che non si trovi un corpo che abbia tutte le qualità dell'oro, se non che sia bianco o rosso: quando quest'altro corpo fosse trovato, noi presumibilmente allargheremmo il concetto « oro », tralasciando il contrassegno « giallo »; così come noi toglieremmo dal concetto (cioè dal significato della parola) « corvo » il contrassegno « nero » non appena incontrassimo un « corvo bianco ». Invece dal concetto « *Rappen* » (morello) — che in tedesco è etimologicamente identico a « corvo » (*Rabe*)— non potrebbe mai separarsi il contrassegno « nero » senza sopprimere il « concetto » stesso: il suo unico significato è « un cavallo che è nero », precisamente allo stesso modo come dal concetto « ghiaccio » non può togliersi il contrassegno « solido », senza che finisca il concetto « ghiaccio » e si abbia quello di « acqua » o di « vapore ». Si vede che queste distinzioni non sono adatte a servir da base ad una ricerca gnoseologica. I giudizî analitici sono propriamente giudizî sul contenuto del significato dei vocaboli; così il giudizio « il drago è un animale alato vomitante fuoco, con corpo serpentiforme » è analitico ed è insieme un giudizio *a priori* certo, universale e necessario.

Nè si va meglio col giudizio « sintetico ». Oltre ai giu-

dizi dell' esperienza, dovrebbero essere sintetici anche i giudizi matematici. Prendiamo l'esempio caro a Kant: « 7 più 5 fa 12 ». Questo, dice Kant, è un giudizio sintetico perchè in nessuna guisa sarebbe possibile, concependo insieme il 7 e il 5, trovare per via analitica il concetto di dodici. Ma come va col concetto « 3 più 10 fa 13 »? Non è qui possibile infine trovare con l'unione di 3 e 10 il « concetto » tredici, e così pure da 3 per 100.000 il concetto « trecentomila »? O, d'altra parte, trovare per mezzo dell'« analisi » che 25 è la somma di 20 e 5? Ciò che noi non potevamo trovare là era, naturalmente, che il nome della somma di 7 e 5 fosse « dodici »; se tredici si chiamasse « dodici », il giudizio altrimenti analitico o tautologico « 3 più 10 fa tredici » sarebbe anche un giudizio « sintetico ». Ciò che propriamente ha luogo in tutti i giudizi aritmetici è esclusivamente il mutamento di posto delle unità e delle loro somme secondo lo schema del sistema decimale. Le somme di unità inferiori al 10 vengono indicate da nomi speciali, e così pure 10×10 (cento) e 10×100 (mille); gli altri numeri vengono espressi per mezzo di nomi derivati da questi in forma di addizione e di moltiplicazione. E le operazioni aritmetiche non sono altro che trasposizioni dei gruppi di unità così formati, fatte per rendere più facile l'espressione. Così « 176 + 149 = 325 » significa: un centinaio e un centinaio sono due centinaia; sette decine e quattro decine sono undici decine, ossia un centinaio (dieci decine) e una decina, cioè in tutto tre centinaia e una decina; nove e sei sono uguali a dieci e cinque, cioè in tutto tre centinaia, venti (due decine) e cinque, ossia trecentoventicinque. E l'assioma generale, che sta a base di tutta l'aritmetica, è: la somma delle unità non muta se si muta il loro ordine nel sistema decimale.

La vera ed essenziale differenza, che si nasconde dietro questa distinzione fra giudizi sintetici e giudizi analitici è, come fu detto, un' altra, e cioè la distinzione (che Locke aveva già intuita e che Hume poi svolse chiaramente) tra conoscenza puramente *concettuale* (matematica) e conoscenza di *fatti*. La differenza fra l'una e l'altra si può esprimere così: nella prima l'intelletto è assolutamente produttivo; esso produce da se stesso gli oggetti

dell'osservazione; il punto, la retta, le parallele, il triangolo, il circolo, il cono non si trovano mai nel mondo e non esistono altro che nel concetto e nelle creazioni della nostra immaginativa, tracciate conformemente al principio di costruzione della definizione. E così nell'aritmetica l'intelletto produce da sè i concetti di somma, prodotto, potenza, radice. Ed ora esso vede quali rapporti hanno luogo tra gli elementi di queste formazioni determinate soltanto dal concetto. Naturalmente, esso in ciò non ha bisogno di uscire dall'orbita di quel che esso stesso ha posto: nella geometria l'intelletto non ha bisogno di ricorrere all'esperienza per dimostrare le sue asserzioni; piuttosto esso le dimostra dal principio della costruzione che dà la definizione. Appunto perciò le sue proposizioni sono universali e necessarie; esse valgono appunto pel «concetto» o per lo schema determinato in modo puramente concettuale. D'altra parte, appunto perciò esse non valgono per oggetti, per oggetti che esistano indipendentemente dall'intelletto.

Invece la conoscenza dei fatti, come quella delle scienze della natura o delle scienze dello spirito, ha una forma essenzialmente diversa. Qui gli oggetti non vengono prodotti dall'intelletto, ma trovati da esso. Il compito dell'intelletto è quello di formare concetti e formule, per mezzo di cui possano concepirsi oggetti dati e i loro rapporti. Perciò qui non sono possibili la definizione e la dimostrazione nel medesimo senso, in cui esse sono usate nella matematica. I concetti degli oggetti vengono formati per mezzo del paragone fra i fatti dati nella percezione, e alla stessa guisa—per mezzo dell'osservazione del loro modo di comportarsi — si ricavano le leggi e si dimostrano come vere. Appunto perciò — come dedusse Hume — in questo campo non si può raggiungere una rigorosa universalità e necessità: la necessità si trova soltanto là, dove ha luogo una deduzione logica: e l'universalità in senso proprio spetta soltanto a giudizî su concetti o formazioni, che sono costruiti unicamente secondo il concetto. Invece ai giudizî su oggetti dati empiricamente può spettare soltanto una universalità comparativa, relativa al grado a cui è pervenuta l'esperienza: un'ulteriore esperienza potrà sempre controllarli. Non esiste una legge fisica che non possa venire trasformata da una nuova esperienza.

Questa è la distinzione essenziale da fare nell'esperienza e fu fatta da David Hume: da una parte le scienze, che si mantengono dentro il mondo dei concetti, dove l'intelletto è assolutamente produttivo o l'immaginativa è affatto determinata da concetti, come la matematica, la quale perciò è composta di proposizioni puramente universali e necessarie; d'altra parte le scienze che formano, per i fatti empiricamente dati, concetti « empirici » e formule « empiriche », che non dipendono soltanto dall'intelletto e perciò non possono raggiungere la compiutezza e la necessità dei concetti e delle formule della matematica.

Partendo da questo punto, si può esporre così il problema di Kant: Kant trova che l'intelletto ha sempre cercato di fissare esclusivamente da se stesso, indipendentemente da ogni esperienza, principi necessari non soltanto sulle forme matematiche fatte, ma anche sulla realtà data *a priori*. Così è stato anzitutto nella metafisica. I filosofi hanno creduto di poter fissare, per mezzo del semplice pensiero, principi come quello, che la materia nè si crea nè si distrugge, che tutto ciò che accade deve avere una causa, che il mondo deve avere un inizio o esistere dall'eternità etc. Tutti questi sono principi, che senza dubbio vogliono valere per la realtà data, ma la cui necessità noi tuttavia affermiamo di non potere scorgere altrimenti che per mezzo della ragione pura, e che anzi non possono affatto venir dimostrati dall'esperienza. La domanda che qui sorge è dunque questa: come si può pensare che ciò che il puro pensiero ha fissato come verità a lui risplendente, sia obbligatorio anche per la realtà oggettiva, la quale esiste indipendentemente dall'intelletto? Donde proviene la validità « obiettiva » (non soltanto logica) di tali affermazioni del puro intelletto? (1)

Questo è il problema di Kant. Che i principi logici abbiano valore logico, che essi valgano nel mondo dei concetti, è cosa evidente, e così pure è evidente che i prin-

(1) Cfr. per la forma originaria del problema, oltre alla lettera a Herz dell'anno 1772 (già spesso citata), anche le *Reflexionen* sulla deduzione trascendentale, specialmente al numero 925.

cipi empirici abbiano valore oggettivo. Invece, come mai princip' fondati non sull'esperienza, ma sul puro pensiero, possano pretendere di aver valore anche per il mondo oggettivo, è una questione che ha bisogno di essere molto ben riflettuta.

O aveva forse ragione Hume nell'affermare che tutti i principi siffatti sono impossibili? Allora, certamente, la metafisica in genere sarebbe impossibile. E non soltanto la metafisica, ma anche la fisica matematica, che contiene principi universali e necessari e precisamente principî di valore obiettivo, e sarebbe infine impossibile la scienza in generale, perchè ogni scienza, anzi ogni ricerca, presuppone almeno la validità della legge causale generale. Dunque — ne deduce Kant — deve essere possibile una soluzione positiva di quel problema. Ed egli la trova. La matematica, che è stata sempre la scienza che ha guidato il razionalismo, aiuta a scoprirla. I principî della geometria sono senza dubbio verità intellettive pure, e non generalizzazioni empiriche. Non di meno essi hanno valore oggettivo: ciò che il matematico trova per mezzo della costruzione e del computo, vale nel mondo dei corpi e vien confermato dalla misurazione. Come si effettua quest'anticipazione della realtà per opera dell'intelletto? Come è possibile la validità oggettiva dei giudizî matematici? Kant risponde: essa è possibile per la ragione che lo spazio, in cui la geometria opera la sua costruzione *a priori*, cioè lo spazio nella nostra rappresentazione, è precisamente lo stesso spazio in cui sono i corpi. Lo spazio non è un dato empirico, ma una costruzione originaria, una semplice forma della nostra intuizione e perciò anche del nostro mondo intuitivo; i corpi nello spazio non sono altro che intuizioni oggettivate e perciò essi sono sottoposti alle leggi dell'intuizione. E quindi tutto ciò, che la geometria stabilisce intorno allo spazio e alle figure spaziali in genere, vale anche per lo spazio riempito, per il mondo corporeo. Ora Kant trova che appunto questo stesso vale anche per quei principî o almeno per una parte di essi: essi sono anche leggi della natura universalmente valide, in quanto esprimono leggi dell'attività intellettiva, sol per mezzo delle quali gli oggetti si effettuano. Naturalmente, si parla qui

della natura quale essa è per noi; non delle cose in se stesse: per queste le leggi dell'intelletto non hanno alcun valore, come la nostra geometria non ha alcun valore per un mondo di cose che non sia nello spazio.

Questa è la formula, sotto cui è in realtà condotta l'indagine critica di Kant; la forma in cui il problema è risolto da lui, come si vede con speciale chiarezza nella prefazione della 2ª ediz. della Critica. Ora perchè Kant, al posto della formula determinata « come può l'intelletto riconoscere oggetti *a priori?* » da lui usata nell'indagine, ha messo quella indeterminata e corrente « come sono possibili giudizi sintetici *a priori?* » A me pare che un tentativo di spiegazione conduca ai punti seguenti: In primo luogo Kant finisce col comprendere, in una sola formula, insieme alle conoscenze matematiche tutte le conoscenze *a priori*. La matematica è la più certa e la meno dubbia fra le scienze, ed egli — come è detto nei *Prolegomeni* — vuol dare alla metafisica la buona compagnia della matematica. Però è indubbia soltanto la pura matematica, che si tiene dentro il mondo dei concetti e dentro le sue proprie costruzioni, e non la matematica applicata alla realtà: anzi a questa Hume aveva conteso la necessità e l'universalità. Quindi la matematica non può comprendersi senz'altro sotto la formula « conoscenza *a priori* di oggetti ». Kant cercò dunque un'espressione che lasciasse frattanto *in suspenso* l'oggettività. E qui gli si offerse il concetto del principio sintetico, in opposizione a quello analitico svolto dall'analisi puramente logica di un dato concetto. La coppia concettuale « analitico-sintetico » gli era già da molto tempo familiare; già nel trattato sulla chiarezza (1763) le definizioni della matematica, considerate come sintetiche (fatte), vengono contrapposte a quelle della metafisica, considerate come analitiche (cioè sviluppate da concetti dati). Dopo lunga indecisione riguardo alla determinazione e all'applicazione dei concetti (v. ERDMANN *Reflexionen*, II, pag. 49 segg., 153 segg.) egli si decide a qualificare come sintetici i concetti della metafisica, spinto forse dalla critica dell'argomento ontologico (l'esistenza di Dio non può trovarsi per mezzo dell'analisi del concetto di Dio) e dalla conoscenza dell'attività intellettiva come sintesi delle in-

tuizioni. E così egli allora crea la formula generale «come può spettare alle proposizioni sintetiche *a priori* una validità obiettiva?». Sotto questa formula la metafisica è ora compresa insieme con la matematica, auspicio favorevole per la prima: la scienza più combattuta insieme con la più certa e più incontrastata, sottoposta alla stessa inchiesta dinanzi al tribunale della ragione.

Il secondo punto da considerare è, che in fondo Kant si è sempre attenuto alla concezione razionalistica dell'essenza del concetto. I «giudizî analitici» presuppongono che i concetti siano entità fisse, che l'intelletto trova innanzi a sè e che esso spiega a se stesso per mezzo dell'analisi. Questa è l'opinione, a cui il razionalismo realistico tenuto fermo attraverso tutte le sue vicende: i veri concetti hanno realtà come tali; ogni essere concepibile racchiude in sè almeno una pretesa alla realtà, una specie di semirealtà, cioè la «possibilità» interiore. Il compimento di questa pretesa è la realtà «formale». Questo è il principio del Wolff «l'esistenza è il complemento della possibilità (*complementum possibilitatis*)» e ricorda la teoria leibniziana della creazione: ogni cosa concepibile è possile, è un *ens possibile*; fra le innumerevoli cose possibili che sono nell'intelletto di Dio, Dio fa la scelta e dà la realtà formale a quelle che nel loro complesso rappresentano il massimo della realtà compossibile o della perfezione (1); mentre invece in Spinoza la cerchia della possibilità coincide con quella della realtà, e la realtà non è altro che cogitabilità, necessario *Gesetztsein* nel mondo dei concetti. Kant dopo il '70 ha cominciato a liberarsi da questa concezione razionalistica, ma completamente non l'ha smessa mai. I concetti sono rimasti per lui entità, già esistenti, che si possono scindere e risolvere nei loro elementi, ottenendosene giudizi analitici esistenti *a priori*. Però si possono dare ad essi anche predicati, che non possano derivarsi

---

(1) Baumgarten, *Metaphysik* § 810: *Existentia est realitas cum essentia et reliquis realitatibus compossibilis.*

dai contrassegni essenziali, ottenendosi allora giudizi « sintetici ». (1)

Ora qui è anzitutto importante, che il predicato « essente » o « reale » non può esser mai contenuto come nota nell' essenza di un concetto; il giudizio, in cui esso è riferito ad un essere, è sempre sintetico. Tutta la struttura della critica è sotto il dominio di questo problema. Abbiamo i concetti di spazio e di tempo e i concetti che ne derivano; nell' estetica si dimostra che essi hanno realtà obiettiva. Abbiamo inoltre i concetti ontologici di sostanza e di accidente, di causa e di effetto; l'analitica procura loro la realtà obiettiva per mezzo della deduzione trascendentale. Infine abbiamo un concetto dell' anima come sostanza semplice, immateriale; un concetto di Dio come *ens realissimum*; la dialettica indaga il loro valore e lo trova indimostrabile perchè essi non possono venir rappresentati : ma non perciò Kant respinge questi concetti : essi, come concetti problematici, rimangono come un elemento necessario del nostro mondo dei concetti.

Nella grande discussione con Hume appare molto chiaramente lo stesso abito razionalistico del pensiero kantiano, la sua fede in una specie di preesistenza dei concetti. L'Hu-

---

(1) Si confronti la lunga discussione nella polemica contro Eberhard (VI, 46 e segg.) Un concetto contiene due specie di note: 1) note, che appartengono *ad essentiam s. ad internam possibilitatem*; 2) note non essenziali, *extraessentialia*, che possono essere staccate dal concetto, senza che questo abbia a soffrirne. Delle prime alcune sono *essentialia constitutiva*, altre derivate (*rationata*). Quelle costituiscono propriamente l'essenza e vengono annesse al concetto in giudizi analitici; queste invece, dette anche *attributa*, vengono pure annesse al concetto in giudizi *a priori*, ma o in quelli analitici o in quelli sintetici. « Un corpo è divisibile » è un giudizio analitico dedotto dalla nota essenziale dell' estensione; « una sostanza è persistente » è un giudizio sintetico, che perciò deve appoggiarsi a qualche cosa che sta fuori del concetto. La lunga discussione seguente non fa altro che tirare infruttuosamente in qua e in là i problemi con questi concetti « analitico » e « sintetico ». Cfr. anche il capitolo sulla logica (XIII, 134 e segg.) e le *Reflexionen* (II, 434 e segg., 942, 1351 e segg.).

me domanda: come debbo formare il concetto di causalità perchè esso sia capace di formulare le argomentazioni reali come quelle che hanno luogo nelle scienze empiriche? Kant parte da un concetto fisso: la causa esprime un rapporto necessario tra un momento A della realtà e un altro momento B. E poi domanda: si può attribuire valore obiettivo a questo concetto? Il concetto elaborato da Hume «il rapporto tra causa ed effetto non è altro che il rapporto, dato alla percezione, di una serie regolare di avvenimenti» rappresenta per Kant addirittura la soppressione del concetto di causalità. Secondo Kant, l'Hume ha distrutto e messo al bando questo concetto. E così pure il concetto della metafisica, della scienza in generale, per Kant è fisso *a priori*. La filosofia è la scienza dei concetti; la scienza vera e propria consiste in proposizioni necessarie e di valore universale. Questa è l'antica concezione razionalistica. Mentre l'Hume esprime il concetto, che «solo alla scienza dei concetti matematici, e non a quella dei fatti, spettano a rigore l'universalità e la necessità», Kant invece chiama quest'affermazione scetticismo, vera e propria soppressione della possibilità della scienza.

Del resto questo razionalismo è strettamente connesso con la concezione metafisica che Kant ha del mondo: le cose sono in se stesse entità astratte (*intelligibilia*, νοούμενα), a cui non spetta certo una realtà empirica, ma bensì una realtà intelligibile. (1)

---

(1) Una minutissima discussione del modo in cui è posta la questione e specialmente anche della formola «giudizi sintetici a priori» si trova nel commentario di Vaihinger, I, 253 e segg. Aderisco alla formulazione del problema, quale vien data ivi a pag. 317; il quesito sulla possibilità di giudizi sintetici *a priori* ha in Kant un duplice significato: 1) secondo la possibilità psicologica; 2) secondo la validità obiettiva dei concetti e dei giudizi matematici, ontologici e metafisici, che la ragione crea di sua facoltà. Però, secondo il mio modo di vedere, il secondo quesito — per la sua importanza rispetto alla teoria della conoscenza e rispetto alla indagine critica — sta tanto in prima linea, che Kant non ha fatto bene a coprirlo con quella formulazione duplice e più generale. Che quella formula non sia adatta a una chiara e

Si è preteso che Kant, accanto alla possibilità di giudizi sintetici *a priori*, avrebbe dovuto fare entrare nella sua ricerca anche i giudizi sintetici *a posteriori*. Sicuramente, sarebbe stato vantaggioso per la sua teoria della conoscenza se egli avesse fatto così. E se egli non lo ha

---

indubbia concezione del problema gnoseologico, lo dimostra nel modo più convincente il commentario di Vaihinger, che dedica un paio di centinaia di pagine in 8° a spiegare e riportare altre spiegazioni.

A dirla in breve, io ritorno ancora alla questione che ivi è discussa molto minutamente (pag. 386 e segg.) con riferimento polemico alla mia posizione: come va la «realtà» dei giudizi sintetici *a priori* nella matematica e nella scienza naturale pura? Significa che essi si presentano semplicemente come forme psicologiche, o hanno essi anche validità obiettiva? E come si presenta allora il problema? Trattasi di spiegare la loro validità già certa, o piuttosto di dimostrare la loro validità ancora problematica? Io preciso come segue la mia risposta a queste domande. È certo che Kant non ha veramente dubitato mai della validità obiettiva della matematica e degli assiomi fisici nella loro universalità e necessità. Ed è anche altrettanto certo, che Hume ne ha dubitato e che appunto questo dubbio è diventato il punto di partenza della ricerca, nella quale Kant si assume il compito di provarne l'infondatezza. E Kant deve averlo stimato un dubbio da prendersi sul serio, se per eliminarlo egli si è data tanta fatica, quanta egli stesso confessa di essergli costata la deduzione trascendentale dei concetti puri dell'intelletto. Con ciò è dato che la *Critica* doveva trattare come problematica la validità dei principi messi in dubbio, sin tanto che essa avesse fornita la deduzione della loro validità legale. E in complesso la critica fa così, ma tuttavia trasparisce dappertutto la salda convinzione che Kant ha della loro validità, e nei *Prolegomena* Kant ammette addirittura come concessa questa validità. Siccome poi Kant ha assunto questi principi nella 2ª edizione della critica, l'esposizione ne riceve un non so che di cangiante e di malfermo che dà un'impressione sgradevole e che fu anche rilevato da Vaihinger.—E lo stesso carattere mostrano le risposte che Kant dà alla domanda: si tratta di spiegare la stabilità o di dimostrarla? Kant risponde ora che si tratta dell'una cosa, ora che si tratta dell'altra. Per l'impostazione generale della sua ricerca egli deve anzitutto dichiararsi per la seconda parte del quesito: la validità è posta in dubbio da Hume, ed io voglio

fatto, ciò si deve ancora una volta alla tendenza razionalistica del suo pensiero. Ciò che egli cerca, non è una teoria della conoscenza in generale, ma un *metodo della metafisica*, cioè della pura scienza razionale della realtà. In origine (1770) egli credette di avere in mano il metodo per una metafisica trascendentale, ma più tardi si vide che era soltanto il metodo di una metafisica fenomenalistica e tuttavia di una scienza di ragione « pura ». Certo ci sarebbe ormai voluto poco a portare — per mezzo della ricerca del metodo della scienza naturale « empirica » — a completa chiarezza la scienza naturale « pura » e il di lei metodo. Ma ciò stava fuori della via per cui si era messo il suo pensiero: come mai i giudizi sintetici *a posteriori* possano avere un valore reale, sembrava a lui non essere affatto un problema. Se egli avesse realmente sollevato questa domanda, essa avrebbe mandato per aria tutto l'edifizio della critica. Egli avrebbe urtato contro la risposta: non possono esistere tali giudizî; i giudizî sintetici *a posteriori* sono una *contradictio in adjecto*. Ovvero: se ve ne sono, se vi è connessione derivante da sensibilità, dov'è allora il confine? sono mai possibili allora principî puramente aprioristici? È lo stesso inconscio istinto di conservazione del sistema quello che ha fatto sorvolare il pensiero kantiano su questo come su altri quesiti « critici », come per es. sul quesito della forma della conoscenza dell'aprioristico.

---

dimostrarla, voglio dedurre il diritto dei concetti puri dell'intelletto, voglio assicurare la validità obiettiva dei principi matematici e degli assiomi fisici. Kant dice anche tutto ciò, ma egli dice anche, e più spesso, l'altra cosa: si tratta soltanto di spiegare come possa aver luogo la validità indubbia. Naturalmente, deve qui tenersi conto anche del fatto, che in questo campo spiegare e dimostrare sono cose molto affini: se si dimostra la verità di un principio *a priori*, lo si viene anche a spiegare, si viene a mostrare la sua *ratio cur*; e inversamente: se questa verità non può essere spiegata, allora il principio è un'ipotesi infondata. Cfr., sul modo in cui è posto il problema, l'eccellente monografia di Adickes nei *Kantstudien* del Vaihinger, I, 31 e segg.

## 3. SPIEGAZIONE DI ALCUNI CONCETTI

Prima di esporre la soluzione kantiana del problema nei suoi particolari, vorrei svolgere brevemente pochi concetti, dei quali egli si serve costantemente in essa. Anzitutto la serie di concetti: *percezione, fenomeno, cosa in sè.*

Comincio con *fenomeno.* Che cosa è il fenomeno? Si può in prima rispondere: esso è precisamente quello stesso, che in linguaggio comune si chiama *cosa* e precisamente *a potiori* la cosa *corporea*: l'obietto durevole esistente indipendentemente dal soggetto con le sue variabili attività e relazioni. La luna in cielo è nel frasario comune una cosa esistente per sè; per la riflessione gnoseologica essa è un fenomeno, un qualcosa, che esiste soltanto per un soggetto percepente, ma che non ha esistenza assoluta indipendente da esso.

Più esattamente può dirsi così: il fenomeno è un qualcosa di medio tra la percezione singola puramente subbiettiva e la cosa in se stessa. La percezione *(sensatio)* è un momento passeggiero in una singola coscienza empirica. Il fenomeno è qualche cosa di più: esso non è la *sensatio* ma il *sensibile*, è l'oggetto durevole di una percezione possibile. La luna è un corpo cosmico permanentemente esistente, con grandezza, massa e movimenti dati. Essa esiste realmente, anche se nessun occhio la vede, anche se non è visibile; la sua realtà è dunque indipendente dal fatto, che essa si trova nella percezione di questa o di quella coscienza empirica. Ma d'altra parte la luna non esiste senza rapporto ad un soggetto percepente, essa non è una cosa in se stessa. Tutto ciò che io penso quando parlo della luna è in fondo — per ciò che riguarda il suo contenuto — dato dalla percezione: il fenomeno luminoso che ha luogo nel cielo con quella data intensità, forma, movimento. E ciò che vi aggiungo col pensiero: quella data forma corporea, quella tale distanza, quella tale conformazione della superficie etc., tutto ciò è alla sua volta contenuto percettivo; noi siamo convinti che, se potessimo attraversare lo spazio cosmico, troveremmo in un punto determinato un corpo di determinata forma ed e-

stensione che si presenterebbe ai nostri sensi come impenetrabile, riflettente luce, etc. La realtà che noi affermiamo della luna, poggia totalmente su queste percezioni reali e ritenute possibili. Se non ci fossero queste determinate percezioni luminose nè queste possibili percezioni di resistenza, allora noi non diremmo reale la luna. E se non ci fosse affatto un soggetto che percepisse la luce e fosse sensibile alla resistenza, allora nessuno parlerebbe della luna come di un oggetto tale. Quello che, ad un soggetto organizzato così, si presenta come luna, la cosa in se stessa, potrebbe sì esistere anche allora, ma la luna di cui noi parliamo, è reale solo per un soggetto tale; è un « fenomeno ». E così è di tutto il mondo dei corpi.

Possiamo dunque dichiarare: il fenomeno è un insieme di *percezioni possibili* per un soggetto di tale sensibilità e intelligenza, o — per usare le parole di Kant — per una « coscienza in generale ». Non percezione di fatto: un fenomeno può essere reale ed essere conosciuto come reale senza essere dato mai nella percezione immediata, per es. il lato opposto della luna e l'interno della terra; esso deve soltanto esser trovato come possibile in base a percezioni date per via di una deduzione conforme alle leggi naturali, come fu del pianeta Nettuno prima che fosse osservato. J. St. Mill ha svolto questo concetto con completa purezza: la realtà empirica di una cosa (fenomeno) significa: possibilità permanente di tali e tali altre percezioni coesistenti. Il concetto di Kant è appunto il medesimo; nel modo più chiaro egli lo ha svolto nel 6. capitolo della dottrina delle antinomie: « A noi realmente non è dato altro se non la percezione e il progresso empirico da essa ad altre *percezioni possibili*. Giacchè in se stessi i fenomeni sono reali come semplici rappresentazioni soltanto nella percezione; chiamare cosa reale un fenomeno (si dovrebbe dire: qualche cosa) prima della percezione, significa che noi nel seguito dell'esperienza dobbiamo incontrare una percezione tale ». (1)

---

(1) Son lieto di trovarmi d'accordo — in questa determinazione del concetto di fenomeno, la quale è d'importanza decisiva per intendere Kant — con l'esposizione che fa Falckenberg nella

Ora possiamo rappresentare schematicamente la concezione kantiana anche come segue. Bisogna distinguere tre cose: 1) Il *contenuto subbiettivo della coscienza*, ossia le reali percezioni e rappresentazioni in una determinata coscienza singola (*sensatio*). 2) Il *mondo obiettivo dei fenomeni*, ossia la totalità di tutte le percezioni possibili per una coscienza che abbracci tutto, cioè per una «coscienza in generale» (*mundus sensibilis*). 3) La *realtà che è in sè*, senza alcun rapporto ad un subbietto percepente (*mundus intelligibilis*). Il contenuto subbiettivo della coscienza è immediato soltanto per il soggetto singolo che ha queste percezioni; i rapporti tra gli elementi sono o la successione accidentale nel tempo condizionata empiricamente o quella condizionata associativamente. Il mondo dei fenomeni è il medesimo per tutti i subbietti organizzati allo stesso modo; i rapporti tra gli elementi sono leggi naturali, regole universalmente valide dei rapporti degli obietti nello spazio e nel tempo. Il mondo intelligibile è fuori delle forme della intuizione sensibile: esso può soltanto esser concepito dal pensiero come concetto necessario, ma appunto perciò non può essere raggiunto dalla conoscenza umana, che è legata alla percezione sensibile. Il contenuto subbiettivo della coscienza è oggetto di ricerca psicologica; il mondo dei fenomeni è il vero e proprio oggetto della ricerca scientifica e specialmente della scienza naturale; il mondo intelligibile sarebbe l'oggetto di una conoscenza assoluta; nella conoscenza umana esso si presenta propriamente soltanto come il necessario concetto di controllo per la determinazione critica della natura della nostra conoscenza: se si fa di esso l'oggetto di filosofeggiamenti speculativi, sorgono allora le pseudoscienze dell'antica metafisica.

Questi tre gradi o forme della realtà, la realtà soggettiva, quella oggettiva e quella assoluta si possono spie-

---

sua eccellente storia della filosofia moderna (3ª ediz. 1898, pagine 290 e segg.). Cfr. L. Busse, *Zu Kants Lehre vom Ding an sich* — Zeitschr. für Philos. Vol. 102 (1893) — dove si mostra la difficoltà a cui si è condotti, applicando ai processi psichici il concetto di fenomeno.

gare per mezzo di tre gradi o forme dell' *intelligenza*: 1) l' intelligenza *animale*, 2) quella *umana*, 3) quella *divina*. Le forme della realtà sono i correlativi delle forme dell'intelligenza. Anche questa distinzione è importante per orientarsi fra i pensieri kantiani e fu senza dubbio anche per Kant stesso un importante punto d'orientamento.

L' intelligenza *animale* ha soltanto un contenuto subbiettivo di sensazione e di percezione con collegamenti accidentali, associativi: non arriva a formare la rappresentazione di un mondo obiettivo con un nesso naturale di fenomeni. L'animale non si contrappone un mondo di cose esistenti, del quale esso si consideri come membro, determinando nel cosmo la sua propria posizione nello spazio e nel tempo; le sue percezioni (e rappresentazioni) rimangono modificazioni di coscienza puramente subbiettive.

L'intelligenza *umana* è uguale a quella animale, in quanto le sue sensazioni e percezioni sono anzitutto date come modificazioni puramente subbiettive. Ma la oltrepassa in quanto, in base a questi elementi, essa forma la rappresentazione di oggetti e di un nesso regolare di tutti gli oggetti, che è universale e valido per tutti; a questo mondo obiettivo con la sua regolarità obiettiva essa contrappone il contenuto della coscienza subbiettiva e il decorso delle rappresentazioni che hanno luogo in questa, considerandoli come accidentali e dipendenti dal decorso obiettivo. Questa differenza tra l'intelligenza umana e quella animale è condizionata dalla maggiore attività della prima; l'animale subisce le impressioni passivamente, l'uomo le elabora, le analizza e le combina attivamente, e così diventa capace di staccarle e considerarle separate da se stesso e, d'altra parte, di contrapporsi ad esse come un qualcosa che stia a sè: su ciò poggia l'essenza della personalità. La facoltà di queste operazioni spontanee si chiama *intelletto*.

Infine, l'intelligenza *divina* è per Kant un concetto non certo realizzabile, ma tuttavia indispensabile per orientarci riguardo all'essenza dell'intelletto umano. Kant lo designa con l'espressione *intelletto intuitivo* (*anschauender Verstand*). Per quest'intelletto cade la differenza tra essere e pensare, che per l'intelletto umano è costi-

tutiva. Dio non ha alcun essere fuori di sè, egli è l'essere universale (*das Allwesen*). La sua conoscenza è conoscenza assoluta, perchè egli pone la realtà per mezzo del suo pensiero. Il pensiero, con cui noi ci possiamo render chiaro questo pensiero di un intelletto assoluto è il pensiero matematico; nella matematica anche l'intelletto umano produce con la sua propria attività gli oggetti della sua conoscenza, e perciò in essa non resta nulla che sia impenetrabile alla conoscenza e non vi è alcuna differenza tra il fenomeno e la cosa in sè. Ma l'intelletto umano non è creativo rispetto alla realtà; questa gli deve esser data in forma di percezioni e perciò vi è in questo campo il distacco tra il pensare e l'essere. Invece l'intelletto divino si comporta rispetto alle cose come l'intelletto umano rispetto ai triangoli e ai circoli della geometria. Perciò per Dio il pensiero e l'essere coincidono completamente. Questa è l'idea di una conoscenza assoluta, un'idea della ragione, necessaria per rappresentare la limitatezza e relatività della nostra conoscenza.

Questi tre gradi dell'intelligenza si possono anche chiamare: *sensibilità*, *intelletto*, *ragione*. Nell'uomo, essere medio tra l'animale e Dio, essi si trovano tutti e tre, mentre l'animale ha soltanto la sensibilità, e Dio ha soltanto la ragione. La *sensibilità* è la capacità di ricevere sensazioni, è la ricettività per affezioni. La sensazione non è un contenuto conoscitivo impresso dall'esterno al soggetto: ciò non sarebbe possibile: l'anima non ha una finestra attraverso la quale qualche cosa possa penetrare dal di fuori; la sensibilità viene invece prodotta, ma in seguito ad un urto dall'esterno. Le forme della ricettività sono lo spazio e il tempo; il prodotto della sensibilità è una molteplicità di percezioni nello spazio e nel tempo. L'*intelletto* è la facoltà di pensare per mezzo di concetti, di dedurre secondo regole, di determinare il particolare per mezzo del generale, cioè di giudicare. Le forme della sua funzione sono date nelle forme dei giudizi logici; i loro concetti si chiamano categorie. L'intelletto si contrappone alla ricettività come spontaneità; esso porta nelle percezioni regolarità e nesso sistematico. Il prodotto complessivo della sensibilità e dell'in-

telletto è il sistema della natura ordinato normalmente nello spazio e nel tempo, come ci è rappresentato dalla scienza. La *ragione* è la facoltà di oltrepassare il mondo empirico per giungere a quello soprasensibile, il suo prodotto è il mondo delle idee, *mundus intelligibilis*. Essa è propriamente la forma del pensiero divino che si manifesta nella intuizione delle idee esistenti, immanenti ad essa. Nell'uomo la ragione è soltanto un fioco riflesso della ragione assoluta; in lui essa si manifesta anzitutto nella produzione di idee pratiche, pensieri di ciò che certo non esiste nel mondo empirico ma che tuttavia deve essere reale, di ciò che per mezzo dell'attività della ragione può e deve esser reso reale, come per es. lo Stato perfetto. Nella sfera teoretica la ragione si manifesta come il principio che limita e regola l'uso dell'intelletto, in primo luogo, in quanto essa, come ragione critica, per mezzo dell'idea di una conoscenza assoluta (il coincidere del pensiero e della realtà) dà all'intelletto la coscienza di esser necessariamente limitato al mondo dei fenomeni; in secondo luogo, in quanto essa giudica tutta la conoscenza teoretica secondo il rapporto con i fini ultimi dell'uomo (saggezza); in terzo luogo, in quanto essa dirige anche l'uso immanente dell'intelletto ad idee speculative ed in ultimo all'idea dell'unità della realtà come sistema di pensieri di scopo realizzati.

Così il concetto del *mundus sensibilis* e quello del *mundus intelligibilis* sono ormai compiuti. Il mondo è intelligibile per l'intelletto di Dio — *intellectus archetypus*—, è tutto nei suoi pensieri, è dunque in se stesso una unità di pensiero; il *mundus noumenon* è ciò che dice il nome stesso: un sistema di pensieri esistente. Invece è sensibile e fenomenica la realtà data all'intelletto umano: il mondo delle idee divine si presenta ad esso come un mondo di fenomeni sensibile, mosso, mutevole, di cui esso si sforza d'impadronirsi, non per mezzo del puro pensiero, ma faticosamente e imperfettamente per mezzo dell'esperienza.

Torno ancora con una osservazione a quella *crux interpretum*, che è la *cosa in sè*. In realtà ciò che Kant dice di essa è straordinariamente molteplice, dubbio ed anche proprio contradittorio. Ciò dipenderà dal fatto, che la cosa

in sè non occupa il posto centrale nella di lui ricerca; essa è un ovvio presupposto — mentre l'oggetto dell'indagine è la possibilità della conoscenza razionale — e perciò vien propriamente sfiorata solo per occasione. I punti seguenti mi sembrano essenziali per il pensiero di Kant su questo proposito.

Che egli mai un istante abbia dubitato dell'esistenza di una realtà transsubbiettiva, è cosa che pare certa a qualunque lettore spassionato, anche senza bisogno che Kant stesso ce lo assicuri tanto espressamente. Questa credenza è stata sempre la prima ed evidente premessa del suo pensiero; la critica non vi ha modificato nulla. Il concetto di « fenomeno », di *mundus sensibilis*, con cui comincia il periodo critico, ha per correlativo necessario il concetto di una realtà che si mostri. Senza di questa il concetto di fenomeno non avrebbe senso; la rappresentazione, se essa fosse il reale unico, sarebbe anche il reale assoluto; solo a condizione di un altro reale, a cui venga riferita, essa può chiamarsi fenomeno. Un illusionismo assoluto non si può affatto distinguere da un realismo assoluto.

Ora che cosa possiamo noi dire della cosa in sè, in senso kantiano? Limitandoci rigorosamente al campo della critica, diremo quanto segue: 1) Non è oggetto d'intuizione *sensibile*. Questo è un giudizio analitico. 2) È oggetto del *pensiero*, e precisamente di un pensiero *necessario*. L'intelletto, nel riconoscere con la riflessione critica la conoscenza sensibile come tale, cioè nella sua accidentalità e condizionalità subbiettiva, forma i concetti correlativi del fenomeno e della cosa in sè. Tenuto conto di ciò, noi possiamo già chiamar quest'ultima un ente intelligibile (*ens intelligibile*, *noumenon*). Il concetto non ha, in prima, propriamente significato positivo; non è una cosa, che nella sua essenza venga riconosciuta dall'intelletto, ma un qualcosa che dall'intelletto vien contrapposto al fenomeno come il contrario modo di essere (*das Anderssein*). Ora, siccome il pensiero umano ottiene un contenuto esclusivamente per mezzo della percezione sensibile, così il concetto della cosa in sè è propriamente privo di contenuto, è la vuota forma di un *ens*, un sem-

plice X, che l'intelletto contrappone all'oggetto empirico (al fenomeno) come oggetto trascendentale. 3) Un *noumenon* in significato positivo può esistere per un intelletto intuitivo (*anschauend*), cioè per un intelletto, che non abbia bisogno che la materia gli sia addotta dalla sensibilità. Così è per l'intelletto divino: per esso le cose sono concetti intuiti — *angeschaute Begriffe* — (idee). Per il nostro intelletto esso, come lo stesso intelletto divino, rimane un concetto problematico, concetto che è pensabile e possibile, ma che noi non possiamo realizzare dandogli un contenuto intuitivo. 4) A questo vuoto concetto problematico noi possiamo tuttavia, sotto un certo aspetto, procurare un contenuto, e precisamente per mezzo della ragione *teoretica*: in noi stessi il pensiero puro (l'intelletto o la ragione stessa) non appartiene al fenomeno; è presupposto del fenomeno, è dunque l'Io in se stesso, che però certamente non è dato nella intuizione come obietto, ma bensì soltanto nella funzione assolutamente spontanea del pensiero stesso. Se noi, partendo da questo punto, determinassimo l'essenza delle cose in sè in generale, potremmo dire: le cose in sè stesse sono «esseri intellettivi» (*Verstandeswesen*), la loro unità è un *mundus intelligibilis* in senso positivo. Certamente, questo sarebbe soltanto un uso ipotetico dell'intelletto, uso che noi potremmo permetterci in una scienza puramente teoretica, quale è la metafisica, tutto al più a scopo di polemica. 5) Si aggiunga poi in fine che: la ragione *pratica* procura al concetto di un mondo assolutamente esistente di «esseri razionali» — i quali si contrappongono alla natura come fini-a-sè — la certezza e la validità, ma non certo per uso teoretico.

Sin qui la cosa è chiara. La vera e propria difficoltà, la *vexata quaestio* della filosofia kantiana sorge dall'applicazione dello schema all'analitica: le *categorie* si applicano alle *cose in sè?* Kant risponde decisamente di no: le categorie si applicano soltanto ai fenomeni, esse non sono altro che funzioni costruttive del mondo dato all'intuizione; senza una materia data esse non hanno alcun significato. Ma d'altra parte Kant applica costantemente le categorie alle cose in sè, annette loro realtà, causalità, pluralità: esse si applicano al soggetto, e d'altra parte anche all'Io

come a cosa in sè. Le cose in sè formano così un mondo di cose non sensibili, che corrispondono in tutto alle cose sensibili, alle quali esse fanno da base come « substrato intelligibile »; stanno, come queste, in rapporti regolari etc. Qui dunque pare che ci si presenti una contradizione formale, ed essa è stata sempre rimproverata a Kant sin dal tempo di Jakobi, Fichte, Aenesidemus-Schulze, dai quali si è detto che senza le cose in sè, senza la loro realtà e senza la loro opera, non si può penetrare nel sistema, ma che con esse non si può rimanervi.

Secondo il mio modo di vedere, la contradizione si può risolvere solo in un modo, e cioè distinguendo un *doppio significato delle categorie:* un significato puramente *logico trascendentale* ed uno *trascendentale-fisico*. Se Kant avesse svolto chiaramente questa distinzione — della quale egli in realtà fa uso dappertutto (visibilmente nell'estetica e nella dialettica) e a cui accenna anche nell'analitica (III, 185, 223) — allora egli avrebbe potuto rispondere così a quell'obiezione: Certamente, io attribuisco alle cose in sè realtà, causalità, substanzialità; ma questi concetti non hanno qui il medesimo significato che l'analitica procura ad essi come categorie pel mondo dei fenomeni, nel quale « realtà » significa soltanto l'esser dato in percezione possibile, esterna o interna. Ora la realtà da attribuire alle cose in sè non può essere questa specie di realtà, ma bensì la realtà « intelligibile », realtà per il pensiero. E lo stesso vale per la causalità: anche questo concetto è usato da me in senso doppio, come ben sa l'attento lettore delle antinomie: causalità secondo « leggi naturali » e causalità secondo « concetti di libertà ». Nell'analitica l' espressione « esser causa » significa soltanto « precedere regolarmente nel tempo un fenomeno ». E questo, naturalmente, può dirsi soltanto delle cose che sono nel tempo, e perciò dei fenomeni—per es. anche dei corpi che toccano i nostri sensi — ; lo stimolo esterno e l'eccitamento fisiologico, e alla sua volta questo e la sensazione stanno nel rapporto di causa ed effetto in senso empirico. Invece fra cose in sè non ha luogo naturalmente un rapporto causale empirico, ma un rapporto intelligibile che non può essere rappresentato intuitivamente, ma può soltanto

esser compreso per mezzo del puro pensiero, un rapporto di condizionalità interna, come quella che ha luogo tra la causa e l'effetto nel pensiero logico. Ma ho già sufficientemente accennato come io la pensi: tra le cose in sè — che sono i membri del *mundus intelligibilis*, il quale ha la sua unità in Dio, *ens realissimum* — ha luogo successivamente un riferimento logico-teleologico all'unità dello scopo assoluto. Tutte le cose sono une in Dio e sono in rapporto reciproco fra di loro come determinazioni parziali necessarie al raggiungimento della perfezione assoluta, così come ogni parte di un'opera d'arte o di una poesia è collegata a tutte le altre non per mezzo di un rapporto reciproco esteriore e temporale, ma bensì per mezzo di un rapporto interiore teleologico. Questo resta certamente un rapporto «problematico» per la ragione speculativa; la realtà è data a noi come mondo dei fenomeni, mentre come mondo delle idee essa può soltanto essere pensata, ma non intuita; noi ci immaginiamo che essa abbia rappresentazione intuitiva nell'intelletto di Dio.

Se però volete poi obiettare ancora che tutte queste sono forme *subbiettive* del pensiero, che non possono condurre al transsubbiettivo, allora io vi faccio riflettere che io evidentemente posso pensare i miei pensieri soltanto per mezzo dei miei pensieri e delle forme del mio pensiero: di qui non si esce. Anche il pensiero della cosa in sè e della di lei realtà è un pensiero ed è perciò subbiettivo; io posso pensare il pensiero del transsubbiettivo, ma non posso pensarlo in maniera transsubbiettiva, e così la realtà trascendentale resta naturalmente qualche cosa che io dico e ammetto; e io penso che anche voi sappiate ciò. E se non lo sapete, io non ho che farci: questo è un libro, in cui si parla di fenomeni e di cose in sè e che non è fatto per voi; e la vostra contradizione, giacchè voi non sapete quello che io intendo dire, non esiste per me. (1)

---

(1) Più avanti, nella dottrina dello schematismo, torneremo ancora su questo doppio significato in cui Kant usa le categorie, cioè quello logico e reale, quello intelligibile o trascendente (*transscendent*) e quello sensibile o trascendentale. (*transscendental*). Noto ancora che anche E. v. Hartmann (*Kants Erkenntnistheorie und Metaphysik*, pag. 142 e segg.) mette in rilievo questo punto.

## 4. L'ESTETICA TRASCENDENTALE

L'estetica è la dottrina della conoscenza sensibile, in quanto questa contiene elementi, che rendono possibile la conoscenza *a priori*. Non la dottrina della sensibilità in genere, chè essa appartiene all'antropologia empirica; e nemmeno la dottrina di tutto ciò che nella sensazione appartiene al soggetto, chè ad essa spettano anche le qualità sensibili, luce, colore, suono etc.; ma bensì la dottrina degli elementi della sensibilità, per mezzo dei quali vien resa possibile una conoscenza *a priori*. Tali elementi sono due: lo *spazio* e il *tempo*. E il proposito di Kant è quello di dimostrare: 1) che lo spazio e il tempo appartengono originariamente al soggetto come forme della sua intuizione sensibile, e non sono soltanto state portate dallo esterno dalla esperienza; 2) che per mezzo dello spazio e del tempo è possibile la conoscenza *a priori*. Il primo punto si prova con la dimostrazione « metafisica », il secondo con la dimostrazione « trascendentale ». Nello svolgimento la prima parte supera tanto l'altra da farla quasi scomparire. Solo nella 2ª edizione sono almeno lasciati alla deduzione trascendentale due paragrafi speciali, il 3° e il 5°, i quali nella prima edizione erano inseriti (come N. 3) fra le prove dell'identità dello spazio e del tempo. (1) Da ciò è stato favorito senza dubbio l'equivoco comunissimo, che l'idealismo fosse lo scopo principale dell'opera. Si vede che una forte impressione ricevuta dal lettore alle prime pa-

---

(1) È notevole qui, che Kant prima pretende questa posizione indipendente della discussione trascendentale e dispone per essa un paragrafo con questo titolo, ma poi, nell'eseguire la trasformazione, pare quasi che si stanchi e accenna soltanto al già esistente N. 3 della deduzione metafisica. Caso letterario curioso, che difficilmente trova un riscontro in tutta la letteratura filosofica. Volle forse Kant sin dal principio dell'opera far capire che dallo schematismo, applicato del resto così meticolosamente e spesso pedantescamente, il lettore non dovesse ritenersi obbligato a prendere la cosa troppo sul serio? In ogni caso Kant gliene dà il diritto.

gine è decisiva per la concezione di tutto il resto di un'opera. Così è capitato anche a Locke: per molti suoi lettori la sua unica saggezza consiste nell'affermazione — che essi prendono dalle prime pagine del *Saggio* — che non vi sono idee innate.

Però il comparire delle discussioni « metafisiche » nell'estetica si può spiegare con la storia del di lei sorgere. La risoluzione di ammettere l'idealità dello spazio e del tempo fu il punto di partenza della filosofia critica in generale e iniziò il grande mutamento del 1770. Ma nella dissertazione l'idealità dello spazio e del tempo ebbe anzitutto l' importanza di aver fondato la possibilità di una metafisica speculativa idealistica: lo spazio e il tempo divennero soltanto le forme della nostra sensibilità e quindi del *mundus sensibilis*. Poi però il mondo realmente reale si libera da esse, la materialità e la caducità appartengono, insieme con lo spazio e col tempo, esclusivamente al fenomeno; il pensiero che costruisce i concetti di Dio e dell'immortalità vien protetto contro le « sottrazioni della sensibilità » (« *Subreptionen der Sinnlichkeit* »). Questa intenzione di fondare — eliminando dalle cose stesse lo spazio o il tempo — una conoscenza aprioristica del mondo intelligibile, era stata certo abbandonata fra il '70 e l' '80; rimaneva soltanto l'altro scopo: la conoscenza aprioristica del mondo sensibile, e perciò il punto di vista « trascendentale » avrebbe dovuto spiccare di più. Ma in realtà non fu così, e Kant accolse nell' estetica i suoi pensieri nella forma in cui li aveva fissati nel 1770, senza modificazioni sostanziali. E potè farlo, in quanto anche allora la liberazione delle cose in sè dallo spazio e dal tempo restava per lui un vantaggio essenziale per l'osservazione: infatti alla fine dell'estetica egli rileva espressamente l'utilità dell'idealismo trascendentale per la teologia naturale. Come si disse più tardi, egli annienta il materialismo e il fatalismo sfacciati con le loro conseguenze esiziali per la morale e per la concezione del mondo, assicurando la pensabilità degli obietti della teologia e della pneumatologia contro la pretesa, che essi siano costruibili nello spazio e nel tempo.

Veniamo ora alla trattazione. La *deduzione metafisica* ha la forma di una dimostrazione per la tesi: lo spazio

e il tempo non sono concetti dedotti dall'esperienza, ma intuizioni *a priori*. La dimostrazione comprende in sostanza tre punti: 1) Lo spazio e il tempo non sono derivati dall'esperienza per mezzo dell'astrazione da date relazioni di spazio e di tempo, ma sono invece il presupposto originario del concepire le cose come spaziali e temporali. In altri termini: senza la funzione originaria del soggetto, che ordina l'una accanto all'altra e l'una dopo l'altra le molteplici sensazioni, non vi sarebbero rapporti di spazio nè di tempo. 2) Lo spazio e il tempo sono momenti non eliminabili della nostra coscienza, e il nostro pensiero — che pure può non pensare qualunque contenuto di tempo e di spazio dato dall'esperienza — non può non pensarli. Ne consegue che il tempo e lo spazio appartengono al subbietto come un possesso prodotto *a priori*, e non dato *a posteriori*. (Questo argomento potrebbe forse rendersi più convincente per mezzo di una lieve modificazione, cioè dicendo: ogni corpo può pensarsi fuori dello spazio e così pure ogni avvenimento può pensarsi fuori del tempo; ma non si può non pensare lo spazio stesso che era occupato dal corpo, non si può pensare nessuna lacuna nello spazio o nel tempo; mentre invece Kant stesso ritiene che non sia impossibile pensare che non esistano addirittura nè spazio nè tempo.) 3) Lo spazio e il tempo non sono concetti generali, ma intuizioni. Se essi fossero concetti generali formati per astrazione, dovrebbero avere un'estensione, mentre invece non vi sono molti tempi o molti spazi quali esemplari diversi del concetto, ma bensì un unico spazio infinito e un solo tempo infinito, nei quali tutti gli spazi e tutti i tempi sono compresi come semplici limitazioni. — Un quarto punto riguarda lo spazio, e manca nella trattazione dedicata al tempo perchè fu considerato quivi come privo d'importanza; e in cambio — certamente allo scopo di mantenere il parallelismo — il punto 3. della trattazione del tempo fu sdoppiato.

A questi argomenti in favore dell'apriorità tengon dietro riflessioni metafisiche sulla natura del tempo e dello spazio, dalle quali si rileva l' « idealità » di entrambi: la rappresentazione della loro assoluta realtà non si può assolutamente ottenere. Se si considera lo spazio come asso-

lutamente esistente, allora bisogna pensare come esistente anche lo spazio vuoto dal quale si sian rimossi tutti i corpi. Che cosa è esso? Un infinito recipiente vuoto, un recipiente senza pareti? E che cosa è il tempo? Il recipiente vuoto, esistente, nel quale sono tutti i movimenti e tutte le modificazioni? Ovvero—giacchè la sua esistenza è composta di quel che ancora non è e di quel che ora non è più — un recipiente senza pareti e senza estensione? Non si può certo pensare nulla di più assurdo. Dunque lo spazio e il tempo non possono essere pensati come forme esistenti della realtà che è in essi, perchè allora sarebbero « non-cose esistenti »: non resta altro che pensarli come le forme, in cui è la nostra rappresentazione sensibile della realtà: essi hanno realtà come forme intuitive nel soggetto. Nel qual caso naturalmente non si deve pensare a forme preesistenti, che sarebbero tenute pronte come recipienti, ma bensì a funzioni di ordinamento della molteplicità della sensazione, le quali hanno realtà soltanto nella funzione stessa. La dissertazione del 1770 insiste espressamente su questo punto (§ 15): « Senza dubbio i due concetti non sono innati, ma acquisiti; ma essi non sono dedotti dalla sensazione degli oggetti, bensì dall'attività dello spirito, che coordina secondo leggi fisse tutto ciò che è percepito; e così sorge certamente una specie di schema invariabile e perciò intuitivo. Le sensazioni eccitano quest'attività dello spirito, ma non determinano l'intuizione; di innato non vi è qui che la legge dello spirito, secondo la quale questo collega in guisa determinata — a seconda dell'oggetto presente — ogni cosa percepita.

La *deduzione trascendentale*, la quale — come appunto notammo — nell'esposizione del Kant (nemmeno nella 2ª ediz.) non ha raggiunto una completa indipendenza e non è stata messa in rilievo quanto avrebbe voluto la sua importanza, ha ora il compito di mostrare che, data questa premessa dell'apriorità e idealità dello spazio e del tempo, sono possibili conoscenze degli oggetti *a priori*. Anche la *Dissertazione* ha trattato già questo punto di vista, anzi l'ha trattato con maggior determinatezza e chiarezza che non la Critica; i principi geometrici, meccanici e aritmetici, cioè le verità dimostrate e aprioristiche, ot-

tengono con questa premessa, e solo con essa, validità *obiettiva*. Tutti gli oggetti, che vengon dati alla nostra intuizione sensibile, assumono allora necessariamente la forma temporale e spaziale, e allora vale per essi tutto ciò che si può stabilire riguardo alla natura del tempo e dello spazio, per es. la legge della continuità di tutte le alterazioni, o la legge secondo cui nel mondo materiale non può esservi nulla di semplice, perchè nello spazio il semplice può esistere solo come un tutto e non come una parte.

E più avanti (§ 14, § 15) la dissertazione mostra benissimo che soltanto questa teoria soddisfa a tutte le esigenze. Oltre ad essa sono possibili ancora due rappresentazioni: l'una, la quale considera lo spazio e il tempo come i *receptacula* della realtà esistenti assolutamente (è la concezione, su cui si basa Newton e a cui aderiscono la massima parte dei matematici); l'altra, la quale considera lo spazio e il tempo come rapporti tra le cose e gli avvenimenti esistenti, rapporti che sparirebbero con lo sparire delle cose e degli avvenimenti (è la concezione rappresentata, dopo di Leibniz, dalla massima parte dei filosofi tedeschi). La prima concezione è sufficiente per i fini dei matematici, ma è metafisicamente inammissibile: il tempo, rappresentato come un costante fluire esistente, è un non senso, e così pure lo spazio, rappresentato come un sistema di infiniti rapporti reali senza cose le quali stiano in rapporto, va relegato nel mondo delle favole. Inoltre con ciò è resa impossibile la teologia naturale: se lo spazio è esistente come il recipiente universale della realtà, allora anche Dio e l'anima debbono essere nello spazio. L'altra concezione, quella di Leibniz, potrebbe essere tollerabile dal punto di vista metafisico, ma è inammissibile pei matematici: « essa toglie alla matematica la sua esattezza e la pone fra le scienze che hanno principii empirici. Infatti, se tutte le determinazioni dello spazio (e del tempo) vengono ottenute per mezzo dell' esperienza soltanto dai rapporti esterni, allora gli assiomi geometrici (e matematici) hanno soltanto un' universalità comparativa, quale vien raggiunta per mezzo dell' induzione, e cioè valida per la cerchia delle osservazioni fatte sinora; e non hanno altra precisione se non quella stabilita dall'arbitrio; e al-

lora — analogamente a quel che accade nel campo dell'esperienza — potrebbe qualche volta scoprirsi uno spazio che avesse altre determinazioni originarie e potrebbe forse anche scoprirsi un rettangolo con due lati ». (1)

Non rimane dunque che il nostro modo di vedere: esso è pensabile in sè, soddisfa alle esigenze dei metafisici, i quali vogliono una realtà esente dalle condizioni di spazio e di tempo, e soddisfa anche alle esigenze dei matematici, ai quali dà ciò che loro occorre, cioè uno spazio (e un tempo) infinito e assolutamente omogeneo, le cui determinazioni sono assolutamente valide per tutti gli oggetti (dei sensi). « Siccome ai sensi non può offrirsi nulla che non sia conforme agli assiomi primitivi e ai principi che la geometria ne ha dedotti, tutto deve necessariamente concordare con questi; anche se il loro principio sia soltanto soggettivo, e le leggi della sensibilità saranno insieme leggi della natura. La natura è dunque sottoposta, nel più esatto modo possibile, ai principî della geometria ». « Se il concetto di spazio non fosse dato originariamente dalla natura dello spirito, allora l'applicazione della geometria alla fisica sarebbe poco sicura, giacchè si potrebbe sempre sollevare il dubbio, se questa concezione derivata dall' esperienza si accordi esattamente con la realtà, essendo possibile che nell'astrazione si siano o-

---

(1) Le due vedute qui riprovate sono appunto quelle, attraverso cui Kant stesso è già passato (v. Vaihinger II, 422 e segg.). Egli stava originariamente al punto di vista della metafisica tedesca: lo spazio è un concetto empirico, dedotto dai rapporti delle cose esteriori. Egli passò poi alla seconda veduta (Newton-Clarke): lo spazio è la forma preesistente del mondo corporeo. Da questa veduta, da lui espressamente difesa sin nel 1768, egli si è allontanato con un mutamento improvviso, manifestamente perchè essa non poteva ammettersi metafisicamente, per passare al nuovo punto di vista: spazio e tempo sono forme aprioristiche del mondo corporeo (come vuole Newton), ma esistenti insieme col mondo corporeo soltanto nell' intuizione sensibile (ciò che propriamente era anche opinione di Leibniz, come Kant stesso nota nei *Metaphysische Anfangsgr. der Naturwiss.* IV, 399).

messe determinazioni necessarie; (1) ciò che taluni hanno realmente sospettato ».

Ho riportati questi passi dalla *Dissertazione*, perchè essi dànno molto precisamente il contenuto e l'indirizzo del nuovo pensiero. Nella critica il pensiero della deduzione trascendentale, col suo fine di provare la validità *oggettiva* dei principî matematici, non appare nella sua purezza. E ciò si deve: da un canto al fatto, che per lo schematismo del sistema la vera deduzione è stata trasportata dall'estetica nell'analitica (sotto il titolo « Assiomi dell'intuizione »); e d'altro canto al fatto, che l'esposizione viene inceppata dall'introduzione della nuova formula « sintetico *a priori* ». Per ciò l'« oggettività » dei giudizi matematici sembra già data nell'intuizione pura per mezzo della semplice costruzione del concetto, e l'applicazione al mondo corporeo sembra, riguardo alla validità, qualche cosa di accidentale e di accessorio. Da ciò deriva l'insistente questione, se nell'estetica si tratti di matematica pura o di matematica applicata. Se si fosse presa come punto di partenza la *Dissertazione*, non si sarebbe potuto mai dubitare, che nella nuova concezione si trattasse in prima linea di provare che i principî matematici, senza perdere la loro necessità e universalità, valgono anche per le grandezze *empiricamente date*. Ed essenzialmente di ciò si tratta anche nella *Critica. d. r. pura*, come si rileva chiaramente dalla deduzione degli *Assiomi dell'intuizione* e ancora nei *Principi metafisici* (IV, 397). Soltanto i *Prolegomeni* hanno cancellato più radicalmente questo pensiero: nella matematica pura sono possibili giudizi sintetici *a priori* soltanto pel fatto, che noi possiamo rappresentare il loro oggetto nella intuizione *pura*. Ed ora il rapporto fra l'argomento e la mira dell'argomentazione è quasi invertito: non l'idealità dello spazio e del

---

(1) *Negatis forsitan (rerum), a quibus abstractum erat, determinationibus*. La correzione del passo mediante l'inserzione di *rerum* (nella prima edizione lo avevo dichiarato guasto, ma non mi era sembrato che potesse correggersi), mi è stata cortesemente fornita dal Prof. Falckenberg e mi sembra felicissima.

tempo è causa della possibilità dell'oggettività della conoscenza matematica, ma la certezza e la realtà della matematica è l'argomento che dimostra l'idealità dello spazio e del tempo, almeno in tanto, in quanto essa può essere concepita soltanto data questa premessa.

Riassumendo l'esame dell'Estetica, possiamo dire così: Nella nostra conoscenza sensibile entrano due elementi chiaramente riconoscibili l'uno dall'altro: uno necessario e costante e uno accidentale e variabile; il primo è, per così dire, la forma durevole, il secondo il contenuto variabile. La forma che rimane sempre la stessa è lo spazio e il tempo; il suo contenuto variabile sono i corpi con le loro infinite varietà, coi loro infiniti mutamenti e con le loro infinite modificazioni. Lo spazio e il tempo si mostrano affatto costanti e internamente omogenei: tutti gli spazî e tempi sono completamente della stessa specie; essi si mostrano anche come unità nel senso più rigoroso; non vi è che *un solo* spazio e *un solo* tempo, i molti spazî e tempi sono soltanto parti accidentali dello spazio e del tempo unici e uguali a se stessi. E precisamente essi sono determinazioni che è necessario pensare: noi non possiamo pensare parecchi spazî o parecchi tempi che non costituiscano un tutto necessario, e così pure possiamo pensare lo spazio e il tempo soltanto come internamente affatto omogenei: noi siamo certi, che tutte le diversità nel modo di comportarsi dei corpi e nei loro movimenti possono spiegarsi, non già con una speciale struttura degli spazî e dei tempi in cui essi si trovano, ma soltanto con la diversità delle cose.

Come si deve spiegare questo fatto della necessaria unità e omogeneità dello spazio e del tempo? Kant dice: esso si deve spiegare, ammettendo che lo spazio e il tempo siano costruiti dal subbietto per mezzo di regolari funzioni originariamente proprie a lui. Se il tempo e lo spazio fossero dati dall'esperienza e da essa astratti, allora non si capirebbe perchè mai non dovrebbero esserci parecchi spazî e tempi internamente diversi, quali corpi varii di differente qualità. Le affezioni sono, come tali, accidentali e isolate: da esse perciò non può derivare la necessaria unità e uniformità. Accettando questa concezione, noi ot-

teniamo tre vantaggi: 1) otteniamo così la possibilità gnoseologica di considerare tutte le cose nello spazio e nel tempo come soggette alle leggi generali che risultano dalla natura dello spazio e del tempo, o di considerare il fondamento necessario per la fisica matematica come quello di un sistema di principi generali e necessari con validità obiettiva; 2) evitiamo le domande assurde, in cui cade una metafisica che considera lo spazio e il tempo come realtà assolutamente esistenti, e cioè le domande: « sono essi limitati o illimitati? », « esistono spazi e tempi vuoti? », « per qual ragione, dove vi è il tempo vuoto e lo spazio vuoto, non vi è il nulla?»; 3) otteniamo così la possibilità di una metafisica idealistica. La ragione acquista la libertà di costruirsi la realtà come mondo d'idee, libero dalle barriere dello spazio e del tempo: il *mundus sensibilis* scende al livello di una concezione accidentale (benchè necessaria per noi uomini) della realtà. Lo spazio e il tempo sono, per così dire, la caverna platonica, in cui è rinchiusa l'intelligenza dell'uomo, il quale ha soltanto rappresentazioni sensibili. Per mezzo della conoscenza dell'« idealità » o subiettività dello spazio e del tempo la ragione non raggiunge certo ancora la possibilità di uscire da quella caverna, ma raggiunge almeno la chiara coscienza della situazione. Essa osserva la situazione e può qualche volta trovare i mezzi di uscire alla luce diurna del mondo intelligibile, lasciandosi guidare non da concetti speculativi, ma da idee pratiche.

A mio avviso, una critica alle opinioni svolte nell'estetica trascendentale dovrebbe essere circoscritta ai seguenti punti:

1. Kant ha ragione nell'affermare che lo spazio e il tempo sono prodotti dal soggetto come funzioni intuitive e non sono accolti dall'esterno « per mezzo dell'esperienza ».

2. Egli ha pure ragione nell'affermare che l'opinione, secondo cui lo spazio e il tempo avrebbero esistenza assoluta al di fuori del soggetto e della sua intuizione sensibile, è infondata e assurda.

3. Invece noi non possiamo sottrarci all'idea, che queste funzioni intuitive del soggetto siano formate con riferimento ad una realtà transsubbiettiva.

4. E perciò la validità assoluta delle proprietà dello spazio e del tempo matematici per tutti i fenomeni possibili non ha necessità razionale: si può pensare che il soggetto, posto in altro ambiente, produrrebbe altre funzioni intuitive.

## 5. *L'ANALITICA TRASCENDENTALE*

Nella seconda parte della critica, alla dottrina della sensibilità segue quella dell' *intelletto*. Essa contiene la teoria della conoscenza scientifica, in quanto questa poggia su funzioni intellettive che rendono possibile la conoscenza *a priori*. Per la sua disposizione l'analitica corrisponde all'estetica, se non che nell'analitica si presenta molto più decisamente lo scopo vero della ricerca: la deduzione trascendentale. Il *problema* si può formulare così: Nella conoscenza del mondo oggettivo, oltre ai rapporti di spazio e di tempo, si presentano ancora altri elementi formali che, per quanto varii il contenuto, restano sempre gli stessi; tali sono: la forma della cosa con le proprietà e le attività, la generale regolarità nei rapporti fra le cose, causalità e azione reciproca. Il compito è anche qui, come nell'estetica: 1) di rappresentare questi elementi in forma perfettamente sistematica e di dimostrare la loro apriorità (« idealità » nella terminologia dell'Estetica); 2) di mostrare, che per mezzo di essi è possibile la conoscenza obiettiva *a priori*. Così anche qui abbiamo una deduzione metafisica e una trascendentale.

All'esposizione di queste due parti io premetto un'osservazione generale. L'analitica è senza dubbio la parte più difficile e più oscura della Critica. Di fronte ad essa l'estetica e la dialettica sono chiare e comprensibili. Kant stesso lo sa e ne cerca la causa nella difficoltà del problema. Senza dubbio, l'intelletto qui ha da lottare con gli ultimi e più difficili problemi, ma a me pare che la causa principale dell'oscurità sia un'altra e che consista cioè in una certa irresolutezza dello stesso pensiero kantiano.

Schopenhauer, nella sua critica della filosofia kantiana, ha dato come ragione vera della difficoltà quella,

che *il rapporto dell'intelletto con l'intuizione* non è chiaramente concepito. E la ragione può essere veramente questa. Come si comporta l'intelletto di fronte all'ordine dei fenomeni nello spazio e nel tempo? E più particolarmente: trova esso l'ordine come dato nella serie del tempo, ovvero è soltanto esso che, per mezzo delle sue funzioni sintetiche, lo introduce nelle sensazioni, le quali son date ai sensi soltanto come una confusione caotica? In altri termini: gli oggetti empirici sono essi dati all'intuizione o vengono prodotti soltanto dall'attività dell'intelletto?

Kant non dà una risposta chiara ed esplicita a questa domanda, o piuttosto egli risponde con un « sì » o con un « no ». L'analitica è costruita su una dimostrazione che presuppone il « no »: gli oggetti non vengono dati, ma bensì, per la forma, vengon fatti dalle funzioni sintetiche dell'intelletto, e appunto perciò sono riconoscibili *a priori*. Questa sarebbe una soluzione puramente *razionalistica* del problema: l'intelletto, accostandosi con la sua immanente regolarità al caos delle sensazioni, produce il mondo dei fenomeni o la natura, mondo unico consistente in una molteplicità di cose permanenti nello spazio, cose le cui manifestazioni nel tempo stanno in regolari rapporti reciproci. A ciò non contraddice l'estetica, purchè noi concepiamo lo spazio e il tempo non come forme tranquille, ma bensì (come vuole Kant) come funzioni dell'ordinamento, e aggiungiamo poi, secondo l'analitica: l'intelletto determina secondo la sua regola l'esercizio di queste funzioni. Quindi ogni unità nel mondo empirico deriva dall'unico e supremo principio di unità: dall'unità trascendentale della percezione; l'intelletto è la capacità di portare tutta la data molteplicità nell'unità del mondo dei fenomeni regolarmente ordinato, il quale ha il suo ultimo punto d'unità nell'unità necessaria della coscienza.

Ma ora in questa concezione, in sè concorde, ne penetra dappertutto un'altra contradittoria: quella *empiristica* (se così la si vuol chiamare): oggetti e forze, serie di tempo e ordine di spazio sono *dati*; non vengono creati dall'attività spontanea dell'intelletto, ma debbono invece

esser dati « dall'esperienza ». È la stessa difficoltà, che incontrammo già (v. pag. 128) nel concetto dei giudizi sintetici *a posteriori* e che torneremo a incontrare più avanti, nella deduzione trascendentale. Ciò che aiuta Kant ad uscire da questa difficoltà è principalmente la forma dogmatica della sua ricerca la quale procede stretta allo schematismo. Dopo che egli nel 1770 ebbe fatta la grande scoperta—accolta poi integralmente nella Critica—che le « intuizioni pure » possono avere validità oggettiva, egli si domanda: possono anche i « concetti puri dell'intelletto » avere validità oggettiva? E, secondo il medesimo schema, egli trova la possibilità di rispondere: sì, purchè essi siano le sole condizioni, sotto le quali gli oggetti possono essere pensati, come là possono essere intuiti. Ed egli si arresta a questa soluzione schematica, senza venire ad una ricerca genetica. Nella prima edizione, nella deduzione « psicologica », egli prende ancora le mosse per una tale ricerca; nella seconda vi rinunzia, e noi vi troviamo solo una ricerca « trascendentale » e non una ricerca « psicologica ». La magica parola « trascendentale » esime da un'indagine concreta, e continua sino ad oggi a rendere questo servizio ai Kantiani.

### 1. *L'ANALITICA DEI CONCETTI E LA DEDUZIONE TRASCENDENTALE*

Secondo lo schema già descritto della logica formale, l'Analitica è divisa in due libri: il primo tratta dei *concetti*, il secondo dei *principî* (dovrebbe dirsi dei *giudizî*), e vi s'aggiunge poi la dialettica come dottrina delle *conclusioni*. Nessuno vorrà affermare che da questa divisione l'analitica abbia guadagnato in chiarezza. Ciò di cui propriamente si tratta è la validità aprioristica e insieme obiettiva di *giudizi*, e cioè di certe proposizioni generalissime della scienza naturale. L'introduzione dei « concetti puri dell'intelletto » sotto il titolo di « categorie » è adatta a distrarre l'attenzione dal problema vero e a rendere difficile l'intelligenza della deduzione. Manifestamente fu l'attaccamento all'antica ontologia razionalistica coi suoi concetti fissi di sostanza e inerenza, causa ed effetto, possibi-

lità-realtà-necessità, che guidò a questa schematizzazione. Le lezioni sulla metafisica dell' « esimio analista » Baumgarten condussero all' « analisi di questi concetti e li ha trovato il suo punto d'appoggio l' « analitica » nel nuovo significato, lasciando naturalmente ad un futuro sistema di ragion pura l'esecuzione dell'analisi.

Veniamo ora alle due parti del compito, alle due deduzioni.

La *deduzione metafisica* dei concetti dell'intelletto non porta per titolo questo suo nome tecnico (che viene usato solo più tardi, occasionalmente, a § 26), ma bensì il titolo formidabile *Primo, secondo e terzo capitolo del filo guidatore trascendentale della scoperta di tutti i puri concetti dell'intelletto*, quasi che l'autore volesse far di tutto per imbrogliare il lettore. Il senso è questo: Se noi dagli oggetti astragghiamo: prima, ogni contenuto empirico; secondo, le forme pure dall'intuizione, cioè spazialità e temporalità, rimane ancora un resto, per così dire lo schema della loro pensabilità: cosa e proprietà, forza ed effetto, realtà e possibilità etc. Si tratta di assicurarsi di questi elementi completamente e sistematicamente; ciò che naturalmente sarebbe stato altrettanto necessario nelle forme dell'intuizione, qui però non si richiede affatto; lo spazio e il tempo vengono ammessi senz'altro come le due uniche forme possibili. Kant ottiene questo, seguendo le tracce della logica formale. Questa cerca di scoprire tutte le differenze formali dei giudizî. Il giudicare è la vera funzione dell'intelletto. Quindi si possono assumere dalla logica formale tutte le forme fondamentali dell'attività dell'intelletto. In questa guisa egli, completando ed adottando un po' lo schema delle differenze formali dei giudizî fatto dalla logica, ottiene la celebre « tavola » delle dodici categorie, dalla quale egli in seguito non si stanca di copiare la topica aprioristica per ogni possibile ricerca scientifica.

Non offre alcun interesse l' esaminare partitamente gli artificî, con cui lo schema dei quattro luoghi: quantità, qualità, relazione, modalità, è stato riempito con tre categorie per ciascuno. Adickes ha fatto il tentativo di trovarne i modelli nei trattati di logica e di mostrare le modificazioni che Kant vi ha apportate (*Kants Systematik*,

pag. 32 e segg.). Schopenhauer giudica che, una sola eccettuata — quella della causalità —, le dodici categorie sono « finestre cieche ». Io ne eccettuerei ancora una: quella della sostanzialità. Infatti Kant adduce di regola queste due categorie, quando gli occorrono esempi delle categorie. Nella rappresentazione sistematica dei principi troveremo ancora il tentativo di dare un significato anche alle altre. Del resto, si potrebbe domandare anche, se Kant, d'altra parte, non abbia dimenticato forme logiche, che possono pretendere di avere realmente validità ontologica. Laas (*Analogien*, pag. 34 segg.) fa questa domanda a proposito del principio di contradizione, il quale regolarmente vien formulato anche come principio valido ontologicamente. E l'eguaglianza, la differenza, la somiglianza dove restano esse? È anche abbastanza strano, che la forma propria del pensiero concettuale, la sistematica sopraordinazione e subordinazione, non venga affatto adoperata. Essa appare soltanto nella metodologia. Si può dire in generale: nella teoria kautiana della conoscenza il pensiero concettuale con la sua forma, la classificazione, viene a scapitarci: Kant guarda soltanto il rapporto intuitivo spaziale-temporale e non la classificazione nel sistema concettuale. (1)

Passiamo ora alla *deduzione trascendentale*, cioè — per confessione dello stesso Kant — alla cosa più difficile che sia stata mai intrapresa in metafisica. Il *demonstrandum* è: i concetti puri dell'intelletto hanno validità obiettiva, in quanto sono determinazioni di tutti gli oggetti di esperienza possibile; o, detto con altra formula: *le leggi dell'attività dell'intelletto* sono anche *leggi naturali*. Si può anche dire: le categorie *logiche* sono anche categorie *ontologiche* e precisamente per il mondo dei fenomeni, rimandando così alla equiparazione tra logica e metafisica, fatta da Hegel e scaturita da questo pensiero. (2)

---

(1) Molteplici spunti per il progetto di schema delle categorie si trovano in Erdmann, *Reflexionen* II, p. 149 e segg. Qui si presenta anche la subordinazione logica (N. 483 e spesso altrove).

(2) Kant non usa nella Critica il termine « ontologia ». « Il superbo nome dell'ontologia, la quale si arroga la pretesa di dare

L'argomentazione poggia su due punti: 1) Ogni combinazione delle varie sensazioni deriva dall'attività spontanea del soggetto; la capacità di questa spontanea combinazione si chiama intelletto; 2) Mediante la combinazione delle varietà in unità nell'esperienza, l'intelletto produce primissimamente la realtà obiettiva, ossia la natura come unità di obietti. Conclusione: dunque le funzioni dell'intelletto sono costitutive per la realtà obiettiva; ossia: le formule, che esprimono l'attività dell'intelletto, sono anche leggi naturali obiettivamente valide.

Nell'argomentazione Kant prende spesso per punto di partenza una disgiunzione. Ai concetti si può attribuire con fiducia una validità obiettiva solo nel caso che questi concetti si regolino secondo gli oggetti o, viceversa, gli oggetti si regolino secondo i concetti. Una terza possibilità, cioè la coincidenza accidentale di un sistema di concetti, prodotto spontaneamente dall' intelletto, con le leggi interne della realtà stessa, cioè a dire il « Präformationssystem » o sistema della prestabilita armonia del pensare e dell'essere, viene respinta come ipotesi arbitraria. Ma nemmeno la prima possibilità può reggere. Se ogni validità obiettiva dei concetti derivasse dal regolarsi di questi secondo gli oggetti, allora vi sarebbero soltanto regole empiriche. Ma queste non potrebbero mai avere universalità e necessità; tutte le leggi naturali, anche le più universali — come la legge causale —, avrebbero solo presuntivamente validità universale; non vi sarebbe affatto alcun punto stabile nella scienza della realtà. L'empirismo conseguentemente svolto è scetticismo. E siccome lo scetticismo è im-

---

intorno alle cose in generale conoscenze sintetiche a priori, deve dar luogo a quello modesto di semplice analitica dell'intelletto » (III, 215). Che l'analitica prenda il posto dell'antica ontologia e che il suo contenuto sia stato esposto da Kant nelle lezioni anche sotto questo titolo, lo mostrano le lezioni pubblicate da Pölitz (p. 20 e segg.). Con queste sono da confrontare gli accenni che Kant, in lettere a Jacob e a Beck (Epistolario, X, 471; XI, 300), fa alla Metafisica che egli ancora doveva scrivere. Vedi anche Erdmann, *Reflexionen* II, N. 159, 1170.

possibile, non resta che la seconda alternativa: gli oggetti si regolano secondo i concetti, ossia: l'intelletto non imprara dall'esperienza le leggi naturali, ma invece le prescrive alla natura.

Si può esprimere la cosa anche così: Se non ci fosse l'intelletto, nemmeno vi sarebbe per noi la natura; vi sarebbe soltanto un «tumulto di sensazioni», una molteplicità di impressioni sensibili prive di rapporto e isolate. Il fatto, che noi concepiamo la realtà come un'unica molteplicità di cose durevoli dominata da leggi, come un sistema cosmico, non è una conseguenza della costituzione della realtà in se stessa (questa può essere unica e regolata da leggi oppur no, giacchè la realtà in sè con le sue leggi non trapassa nella nostra rappresentazione) e nemmeno è una conseguenza della nostra sensibilità, la quale anzi ci adduce soltanto elementi singoli in qualunque ordine o disordine; ma è piuttosto opera dell'intelletto, il quale introduce negli elementi dati della percezione la sua propria unità e la sua conformità a leggi e produce così il mondo unico dell'esperienza.

Non mi addentro di più nelle molteplici varianti, in cui Kant, con stanchevoli ripetizioni, presenta questo pensiero. Aggiungo solo l'osservazione, che il pensiero stesso, nella sua generalità è pienamente giustificato. Indubbiamente la natura, come noi la intuiamo e pensiamo, come un sistema di cose unitarie, permanenti, stanti in rapporto reciproco fra di loro, non è entrata nella nostra coscienza attraverso i sensi, ma invece è stata prodotta dall'attività dell'intelletto. I sensi ci danno soltanto frammenti isolati di percezioni, così come essi li danno anche agli animali: l'intelletto che riflette, indaga, ordina e completa, fa di questi frammenti quel sistema conforme a leggi che noi chiamiamo natura. Naturalmente—aggiungiamo noi—non si tratta qui dell'intelletto dell'individuo, ma bensì del lavoro intellettuale dell'umanità racchiusa in unità nella storia. Da essa fu dapprima prodotto nella lingua un primitivo sistema di concetti, in cui la realtà è rappresentata come un unico sistema di cose, di forze o qualità, e di manifestazioni; e questo sistema di concetti, per opera della filosofia e della scienza, è stato sempre più perfezionato e completato nel

corso dei secoli, sino alla sua forma attuale, che non sarà l'ultima forma, con cui lo spirito abbia determinato la natura.

Ritorno ora con un'osservazione a due punti che furono entrambi toccati in principio. Il primo è quello, che Kant stesso chiama deduzione *psicologica* e *subbiettiva* per distinguerla da quella metafisica e trascendentale. Si tratta del tentativo di descrivere il processo, per cui l'intuizione sensibile è determinata dall' intelletto, ossia di mostrare le « fonti subbiettive » che rendono possibile l'intelletto e la sua attività. La prima edizione tratta distesamente questo punto, che forma il contenuto principale del secondo capitolo, cioè la dottrina della triplice sintesi: sintesi dell' apprensione nell' intuizione, della riproduzione nell' immaginazione, del riconoscimento nel concetto. Il ridurre ad unità la molteplicità della percezione, che costituisce l'essenza della conoscenza empirica, presuppone: 1) fusione di molti elementi della senzazione in una intuizione unica nello spazio e nel tempo; questa è possibile soltanto per mezzo della spontaneità, cioè per mezzo della funzione aprioristica, che pone gli elementi in forma di serie nello spazio e nel tempo. 2) Questa funzione presuppone inoltre la sintesi riproduttiva della forza dell'immaginazione, cioè la capacità di fissare gli elementi e i loro rapporti e di riconoscerne poi l' identità: senza questa capacità non sarebbe mai possibile riunire la molteplicità in unità durevoli. 3) L' ultima premessa è il concepire quest'unità del molteplice come determinazione di un oggetto unico. Noi abbiamo conoscenza vera e propria, ossia conoscenza obiettiva, solo in quanto concepiamo i molti elementi come lati o attività di un solo e medesimo obietto. Quest'oggetto unico, che è oggetto della molteplicità, non è qualche cosa di determinato nel suo contenuto; è un semplice X, il contrapposto dell'unità formale della coscienza nella sintesi del molteplice. E perciò questa unità dell'autocoscienza è la prima e assoluta condizione di ogni conoscenza oggettiva. Dove non esiste una vera autocoscienza, una vera coscienza dell'Io (*Ichbewusstsein*), non è possibile un mondo unico, non è possibile una rappresentazione obiettiva del mondo. Autocoscienza e coscienza

del mondo, Io e Non-Io, sono termini correlativi. All'animale mancano e l'una e l'altra: la coscienza dell'Io e la coscienza oggettiva del mondo: esso non contrappone sè come soggetto al mondo come unità di cose: l'animale non giunge a separare da una parte l'Io, e d'altra parte gli obietti, dal processo della sensazione e della percezione, non giunge a *verdinglichen* le sensazioni nei fenomeni; esso si arresta alla semplice sensazione.

Spieghiamo la cosa con un esempio. All'occhio, che verso sera si rivolga al cielo, è data una sensazione di luce. Essa è data così all'animale come all'uomo; ma per l'animale essa è tutto, mentre invece l'uomo, procedendo oltre la sensazione data, giunge a costruire questo bagliore come lo splendere di un corpo cosmico, del pianeta Venere. Anzitutto egli apprende (*apprehendiert*) ripetute sensazioni come uno stesso splendore. Poi egli, con la forza riproduttiva dell'immaginazione, comprende in una unità questo dato splendore in un punto determinato del cielo con lo splendore che precedentemente si era visto in un altro punto del cielo e se li rappresenta come movimento di un oggetto luminoso nello spazio e nel tempo. Infine egli determina concettualmente l'oggetto, da cui parte la luce, come un corpo cosmico con grandezza, forma, distanza e movimenti dati. Tutto ciò poggia sull'attività spontanea dell'intelligenza, non sulla recettività passiva; si tratta di esperienza e così dunque l'esperienza è opera dell'intelletto e non, come ritiene l'empirismo sensualistico, dei sensi.

Nella deduzione della seconda edizione questa discussione è stata omessa, perchè Kant, come egli stesso dice nell'introduzione, non la ritenne indispensabile e credette che altrimenti il libro sarebbe diventato troppo voluminoso. Siccome egli altre volte non ha avuta questa preoccupazione (qualche ripetizione e qualche lunga considerazione sistematologica avrebbe potuto essere omessa senza danno), ci permettiamo di sospettare che vi sia ancora un'altra causa, e questa mi par che sia il desiderio di evitare la discussione, alquanto scabrosa ed equivoca, sull'« oggetto trascendentale »; gli sarà sembrato un insidioso accostarsi al « buon Berkeley », a cui Kant, a suo gran

dispetto, era stato paragonato da Garve-Feder nella prima recensione della Critica. Potè deciderlo a ciò anche l'interna indecisione sui limiti dell'efficacia dell'intelletto nel determinare la sensibilità. Così egli mise completamente da canto ogni considerazione e concentrò la deduzione psicologica nei §§ 24 e 25, nel concetto della « forza produttiva dell' immaginazione ». Questa fa qui la parte di intermediaria fra intelligenza e sensibilità, cioè ha il compito, che nella prima edizione era riservato alla triplice sintesi. Essa afferma che ogni intuizione viene prodotta dall'attività costruttiva: io non posso rappresentarmi una linea senza tracciarla nell'intuizione pura, non posso rappresentarmi un circolo o un cubo, se non costruendolo; e così non posso rappresentarmi un decorso di tempo, se non costruendolo sotto lo schema del moto di un punto. Ora, se ogni spontaneità deriva dall'intelletto, noi dunque possiamo dire: l'intelletto si mostra dovunque attivo già nell'intuizione stessa: ogni intuizione contiene, accanto al fattore sensibile, un fattore intellettuale. E così essa ha in sè il momento, per mezzo del quale viene introdotta in un nesso naturale regolato da leggi. Kant chiama questo momento l' « affinità dei fenomeni », la quale è il presupposto della possibilità di sottoporli a regole. I fenomeni possono essere condotti sotto leggi dell'intelletto o pensati, solo perchè l'intelletto opera già nella stessa percezione sensibile, dandole forma. (1)

---

(1) Affinchè il lettore, che si vede confuso nel labirinto delle rappresentazioni kantiane sul rapporto della spontaneità o dell'intelletto con la recettività o con la sensibilità, riceva, se non un filo d'Arianna, almeno però un conforto, cito un passo di una lettera di Kant a Bech del 1 luglio 1794 (Epistol. II, 496): « Noi non possiamo percepire la composizione come data, ma dobbiamo farla noi stessi, dobbiamo comporre noi stessi, se dobbiamo rappresentarci qualche cosa come composta (persino lo spazio e il tempo). Solo in vista di questa composizione noi possiamo comunicarci l'un l'altro. L'apprensione *(apprehensio)* del dato molteplice e l'accogliere in unità la coscienza del medesimo è tutt'uno con la rappresentazione di un composito (cioè di un qualcosa possibile soltanto mediante composizione), se la sintesi della mia rappre-

Il secondo punto, al quale debbo dedicare ancora qualche parola, è connesso con questo. È la così detta *rottura* (*Bruch*) *nella deduzione trascendentale*. Deve apparire evidente ad ogni lettore attento. Si trova in tutte e due le esposizioni. Nella seconda edizione, alla chiusa della deduzione, è detto (§ 27, chiusa): « Però la facoltà pura dell'intelletto, di prescrivere *a priori* — per mezzo di semplici categorie—leggi ai fenomeni, non si estende ad altre leggi che a quelle, su cui poggia — come regolarità dei fenomeni nello spazio e nel tempo — una *natura in generale*. Leggi *speciali*, perchè riguardanti fenomeni *empiricamente determinati*, non possono esserne intieramente dedotte, benchè esse arrivino a conoscere questi ultimi ». Parimenti, nella chiusa della deduzione della prima edizione, è detto: « È vero che leggi *empiriche*, come tali, non possono in nessun modo derivare dall'intelletto puro », ma esse sono soltanto determinazioni speciali delle leggi pure dell'intelletto. E lo stesso concetto torna a comparire nelle deduzioni delle singole categorie o nei principî: la legge della

---

sentazione nella concezione e l'analisi della medesima, in quanto essa è astratta, danno una medesima rappresentazione (producono reciprocamente l'un l'altro), la quale concordanza, siccome non risiede nè nella sola rappresentazione nè nella sola coscienza, e tuttavia è valevole (*communicabel*) per ognuno, vien riferita a qualche cosa di valevole per ognuno, a qualche cosa di differente dai soggetti, cioè ad un oggetto ».

« Io mi accorgo, nello scriver questo, che nemmeno io stesso ci capisco abbastanza, e mi congratulerò con Lei, se Lei saprà esporre in luce abbastanza chiara questi semplici, sottili fili della nostra facoltà di conoscere. Queste distinzioni troppo sottili non sono più per me: io non riesco più nemmeno a capire con sufficiente chiarezza quelle del Prof. Reinhold ».

Dopo di Adickes (nei suoi *Kantsstudien*), Vaihinger (in: *Philos. Abhandl.*, *Gedenkschrift für R. Haym* 1902) ha fatto il tentativo di risolvere la deduzione nelle sue parti indipendenti, e per così dire di ricostituire i « *lose Blätter* » con diversi spunti di pensieri, da cui essa è sorta. Egli dà ragione al Kant, per avere questi — nella 2ª edizione — dato veste più succinta alla deduzione, coll'eliminarne la « deduzione subbiettiva ».

persistenza della sostanza è *a priori*, ma per potere adoperare questo concetto « dobbiamo dargli per base, per mezzo dell'esperienza, la persistenza di un oggetto dato »; la legge della causalità è *a priori*, ma il caso di adoperarla deve anche qui esser dato nell'esperienza per mezzo dell'osservazione della serie regolare del tempo.

Con ciò tutta l'argomentazione si divide in due. Essa poggia sulla premessa, con cui esordiva il § 15: « *ogni collegamento*, sia esso un collegamento della molteplicità dell'intuizione sia di quella dei concetti — e nel primo caso sia esso un collegamento dell'intuizione sensibile, sia di quella non sensibile — è un' *azione dell' intelletto* ». « Negli oggetti il collegamento non esiste e non può quindi essere desunto da essi per via della percezione: il collegamento è soltanto opera dell'intelletto ». — Come mai compariscono dunque ad un tratto fenomeni « empiricamente determinati », a conoscere la cui regolarità deve sopraggiungere l' « esperienza » ? Possono dall'esperienza derivar leggi, la cui fonte non sia l' intelletto ? Ma allora vi sarebbero collegamenti di fenomeni secondo regole derivanti dalla recettività della sensibilità. E se è così, se il collegamento può in generale derivare dalla sensibilità, se la legge della gravitazione può essere conosciuta dall' esperienza e soltanto dall'«esperienza», perchè non deve esserlo anche la legge della causalità ?

Effettivamente, è impossibile arrestarsi qui. Bisogna, o andare oltre, sino al *razionalismo* puro, il quale ritiene tutta la fisica come logicamente costruibile e dimostrabile — come fa lo Spinoza —, ovvero seguire puramente l'*empirismo* — come fa, secondo la sua intenzione, l'Hume, — ritenendo che: tutte le leggi naturali, tutte le verità di fatti (per distinguerle da quelle logiche e matematiche), anche quelle più generali, siano leggi empiriche; naturalmente — aggiungiamo noi — non nel senso, che la natura le imprima dall'esterno ai sensi, ma bensì nel senso, che l'intelletto le forma *in considerazione dei rapporti di spazio e di tempo dati nella percezione* e ne controlla in essi la verità. Come l'intelletto, con Galilei e Newton, ha creato una formula con cui posson concepirsi tutta l'infinita varietà dei movimenti di caduta dati nello spazio e nel

tempo, così esso ha messo al mondo la legge causale, non come una legge dell'intelletto assolutamente rigida e pura, ma l'ha formata su e per i processi spaziali-temporali dati nella percezione. E come la legge della caduta dei corpi, così anche la legge causale è stata sviluppata a poco a poco per mezzo del lento e progressivo lavoro dell'intelletto, sinchè nella legge della conservazione dell'energia ha trovato la sua formula adatta al mondo fisico. Naturalmente, con l'assoluta « purità » cade anche l'assoluta universalità e necessità della legge causale; non esiste affatto alcun punto, in cui, per mezzo del continuo lavoro dell'intelletto, non potrebbero rendersi necessarie delle modificazioni nella costruzione dei fenomeni. Allora, non meno della legge di gravitazione, anche la legge causale, come legge « empiricamente » fondata, sarebbe suscettibile di esser migliorata per mezzo di un' « esperienza » migliorata e ampliata. Ma, come questa possibilità non fa perdere alla legge di gravitazione nulla del suo valore, così è anche per la legge causale: è questa la premessa, con cui noi procediamo ad ogni esperienza, e noi possiamo sopportare il pensiero, che siano possibili fenomeni non corrispondenti alla legge, senza perdere fiducia nella nostra conoscenza.

Per quale dei due partiti si sarebbe deciso Kant, se si fosse potuto convincere della insostenibilità del suo punto di vista? È difficile dirlo. Egli era decisamente contrario a credere alla possibilità di una fisica puramente logico-dimostrativa, e la sua concezione dell'essenza della conoscenza scientifica, permette di escludere recisamente che egli avrebbe potuto farsi del valore del metodo speculativo e dialettico un'opinione migliore di quella, che egli espresse nelle prime prove che fece. D'altra parte il vincere i dubbi di Hume sull'assoluta universalità e necessità della legge causale è un caposaldo di tutta la sua impresa critica. Lasciar cadere questa universalità e necessità avrebbe significato per lui rinunziare alla sua posizione di giudice fra il partito dell'empirismo e quello del razionalismo. E così si deve affermare che Kant non si sarebbe mai potuto convincere della insostenibilità della sua posizione intermedia: le leggi naturali più universali procedono pu-

ramente dall' intelletto, le leggi naturali « speciali » procedono dall' « esperienza »; e il doppio senso, in cui questa è presa, serve a coprire la scissura.

### 2. — L'ANALITICA DEI PRINCIPII

Alla generale esposizione e fondazione dell'assunto, che le forme del pensiero siano costitutive per il mondo dei fenomeni segue nella seconda parte l'esposizione e fondazione dei principî dell'intelletto puro in particolare. Alla chiarezza del contesto non giova il fatto, che questa parte ha per titolo « dottrina trascendentale del giudizio » e che dall'intelletto—come facoltà delle regole—si distingue la forza del giudizio — come facoltà di *subsumieren* sotto regole.

L'esposizione dei principî è preceduta dal capitolo dello *schematismo dei concetti puri dell'intelletto*, che ha propriamente per compito di esporre le forme *logiche* del pensiero, nella forma che esse assumono come categorie *reali* o *ontologiche* e del mondo dei fenomeni.In certo modo si possono designare come le definizioni tardive dei concetti puri dell'intelletto, ma nella loro forma si debbono designare come elementi della determinazione della realtà intuitiva. La cosa è chiarissima nelle così dette categorie di relazione: sostanzialità, causalità ed azione reciproca. Il contenuto puramente *logico* della categoria della *sostanzialità* è l'inerenza della nota nel concetto; nel linguaggio questa relazione appare come rapporto tra soggetto e predicato: il soggetto è la sostanza puramente logica, rispetto a cui il predicato si comporta come inerenza. Questa stessa categoria nel *mondo reale dei fenomeni* appare come il rapporto tra la qualità o attività variabile e la cosa permanente. Il rapporto logico del sussistere e dell'inerire è sensificato qui in un rapporto di tempo tra il mutevole e il persistente. — Il contenuto *logico* della categoria della *causalità* è il rapporto di causa ed effetto; nel pensiero esso si rappresenta come relazione di dipendenza logica: se A è, anche B è; ovvero: se il giudizio A vale, vale anche il giudizio B. Questa stessa categoria si rappresenta nel mondo *reale* come la successione normale dei feno-

meni nel tempo: ogni volta che si presenta $u$ (la causa = ted. *Ursache*) ovvero una combinazione di $u$, $u_1$, $u_2$, si presenta anche $w$ (l'effetto = ted. *Wirkung*). — Infine, il contenuto logico della categoria dell' *azione reciproca* è la relazione reciproca dei membri di una divisione logica: i concetti di specie si determinano vicendevolmente, riempiendo e dividendo tra sè l'estensione del concetto di genere. Nel mondo *reale* questa categoria assume la forma dell'azione reciproca di tutte le parti di un tutto, e infine la forma dell'azione reciproca di tutti i corpi che riempiono lo spazio.

La schematizzazione o sensificazione delle altre categorie è meno riuscita, e ciò dipende dalla natura di questi concetti che furono introdotti forzatamente nella tavola delle categorie. Io non mi addentro in questo campo, e soltanto aggiungo ancora lo schema latino di tutte queste determinazioni, schema che Kant ha annesso verso la fine del capitolo, senza però completarlo, e cioè le parole che nell'antica edizione erano: *numerus est quantitas phaenomenon, sensatio realitas phaenomenon, constans et perdurabile rerum substantia phaenomenon,—aeternitas, necessitas, phaenomena.* Correggendo gli errori e riempiendo le lacune, avremmo il seguente schema di definizioni delle categorie sensualizzate ossia realizzate: *numerus est quantitas phaenomenon, sensatio est realitas phaenomenon, constans et perdurabile rerum est substantia phaenomenon, successio regularis est causalitas phaenomenon, commercium physicum universale est influxus idealis universalis s. unio logica essentiarum phaenomenon, existentia aliquo tempore est possibilitas phaenomenon, existentia certo ac determinato tempore est realitas phaenomenon, aeternitas s. sempiternitas est necessitas phaenomenon.*

Avremmo così, come fu già accennato sopra (pag. 145), propriamente *due tavole di categorie:* una puramente concettuale ed una sensificata, una puramente *logica* ed una *reale.* Le categorie dell'ultima hanno valore obiettivo per il mondo dei fenomeni; ma le altre? Secondo il pensiero dell'analitica, le categorie acquistano valore reale solo in quanto esse, entrando nella forma degli schemi, determinano i fenomeni: fuori del mondo dell'esperienza,

senza intuizioni date, esse non hanno alcun significato. Ma qui entra anche un altro pensiero: le forme pure del pensiero non vengono limitate dalla sensibilità, ma piuttosto limitano esse la sensibilità; le categorie *logiche* hanno validità per tutte le cose che in generale possono diventare oggetto del *pensiero, e perciò anche per le cose in se stesse*. E questa è l'idea più antica e in fondo più forte, la quale domina nella dissertazione del 1770: l'intelletto, per mezzo dei suoi concetti puramente logici, pensa le cose come sono in se stesse. Le forme delle nostre intuizioni *sensibili* non hanno alcun significato per la realtà stessa, la quale non è nello spazio e nel tempo, mentre invece le nostre forme *logiche* del pensiero hanno significato trascendente: il reale può essere soltanto così come esso è pensabile; ciò che non è possibile nè pensabile, nemmeno può essere reale. In fondo Kant ha tenuto sempre fermo a questo pensiero. È vero che la *Critica della r. pura* insiste nell'affermare che le categorie hanno soltanto nel campo dell'esperienza il significato di conoscenza reale, e che i concetti senza intuizione (e a noi è possibile soltanto l'intuizione sensibile) sono vuoti; ma effettivamente le categorie hanno nell'analitica stessa il valore di invadenti determinazioni del pensiero: il pensiero non è limitato agli oggetti che sono nello spazio e nel tempo, e così nemmeno le categorie, benchè esse qui diano soltanto conoscenza obiettiva. E nell'estetica e nella dialettica le categorie puramente logiche della sostanza e della causalità vengono applicate, senza scrupolo, alle cose in sè; nell'estetica per effettuare l'affezione (*die Affektion*) dell'Io, nella dialettica per attribuire all'Io causalità secondo libertà.

Evidentemente il tener fermo a questo punto si connette anche con la dottrina *metafisica* kantiana dell'Io: l'essenza logica, intelletto e ragione, è propriamente l'Io in se stesso; invece lo spazio e il tempo appartengono esclusivamente alla sensibilità, alla rappresentazione sensibile dell'Io, che può venir meno come fenomeno (in caso di morte); allora l'Io rimane come essere puramente pensante, come spirito puro senza spazio e senza tempo e pensante senza spazio e senza tempo: pensiero questo, che

in verità non è realizzabile nell'intuizione, ma che tuttavia rimane un pensiero vero e necessario.

Allo schema delle categorie, segue, non senza molto sforzo, l'esposizione sistematica dei principî sintetici. Sotto i quattro titoli: « assiomi dell'intuizione », « anticipazioni della percezione », « analogie dell'esperienza », « postulati del pensiero empirico in generale », essa comprende uno svariatissimo contenuto di elementi conoscitivi *a priori*. Facendo astrazione dallo schema delle categorie, si potrebbe dare alla prima parte (assiomi dell'intuizione) il titolo « *Deduzione trascendentale della matematica* », alle altre due parti (anticipazione ed analogie) il titolo « *Deduzione trascendentale della scienza naturale pura* »; e ad esse si aggiungerebbe poi la quarta parte (postulati) come osservazione generale diretta contro il razionalismo *realistico* e il suo prodotto, lo spiritualismo dogmatico. È questo lo schema, che Kant stesso ha posto a base dei *Prolegomeni*, riassumendolo nelle tre domande: 1) com'è possibile la matematica pura? 2) com'è possibile la scienza naturale pura? 3) com'è possibile la metafisica? — Qui questa divisione chiara e obiettivamente giustificata è stata soppressa a vantaggio della tavola delle categorie.

Il primo capitolo (assiomi) contiene la deduzione della matematica *applicata*. Il suo principio è: tutti i fenomeni sono grandezze *estensive*. Tutti i fenomeni sono nello spazio e nel tempo, e perciò hanno, come questi, in sè l'estensione, e con l'estensione le determinazioni che ne derivano: sono misurabili, divisibili, numerabili. Sono quindi accessibili all'arte della misura e a quella dei numeri e ad esse soggetti; e la geometria e l'aritmetica sono quindi applicabili ai fenomeni. Ciò che queste stabiliscono intorno a quel che è misurabile e numerabile in sè, intorno alle determinazioni pure di spazio e di tempo, vale anche per tutte le cose, in quanto esse sono nello spazio e nel tempo.

Il vero luogo di questa trattazione era l'estetica trascendentale: ed essa è infatti accennata nell'estetica sotto il titolo di « discussione trascendentale intorno allo spazio e al tempo », e le note dell'estetica le danno un certo svolgimento. La causa, non dico la « ragione », per cui la trattazione sistematica di questo punto fu tra-

sportata nell'analitica credo di poterla trovare nel fatto, che Kant si sarà sentito imbarazzato a trovare un contenuto appropriato al titolo « quantità » della tavola delle categorie. Ma naturalmente questo contenuto è adattato arbitrariamente a quel titolo; la quantità, = estensione delle intuizioni, non ha di comune con la « quantità » logica dei giudizi (comprensività della sfera del concetto) quasi nulla l'altro all'infuori del nome.

Il *secondo capitolo* (anticipazioni) contiene la prima parte della dottrina naturale pura di Kant: il fondamento trascendentale della *teoria dinamica della materia*. La teoria naturale dominante è *meccanica*; essa parte dal presupposto: la materia non ha differenze interne; come lo spazio vuoto, nel quale essa si trova, essa è assolutamente omogenea. Perciò tutte le differenze dei corpi si riducono a differenze quantitative. Per. es. il diverso peso specifico dei corpi si riduce ad una diversa quantità di parti ultime che si trovano nel medesimo volume, così un centimetro cubo di argento vivo contiene tredici volte più spazio riempito che un uguale volume d'acqua. Ma Kant obbietta: il principio, « che il reale nello spazio sia sempre uniforme e che si possa distinguere solo a seconda della grandezza estensiva, cioè della quantità », è un presupposto puramente metafisico, a cui si può contrapporre con egual diritto quest'altra concezione: la materia riempie lo spazio senza lacune, ma con diversa intensità; non esiste uno spazio vuoto, ma « il reale, data la stessa quantità (il testo dice *qualità*), ha il suo grado (di resistenza o di peso), il quale, senza diminuzione della grandezza estensiva o della quantità, può essere più piccolo sino all'infinito, prima di passare nel vuoto e di scomparire ».

A fondamento di questa affermazione Kant però avverte, che il « reale » nello spazio è ciò che corrisponde alla sensazione. Ora, ogni sensazione oltre all'estensione ha anche una determinata *intensità*, un grado; essa sorge mediante un continuato crescere dal punto zero sino alla determinata intensità. Quindi anche il reale stesso o la materia può avere non solo estensione (nello spazio), ma anche intensità e questa sarà varia nei vari spazii, i quali però saranno sempre riempiti senza lasciar lacune. La cosa

è presentata qui soltanto come possibile; la considerazione trascendentale mette in libertà l'intelletto di fronte al dogmatismo dei fisici meccanico materialistici e contro voglia di quei metafisici. Vedremo più in là, che uso faccia Kant di questa libertà nella filosofia della natura.

Del resto è abbastanza evidente che anche qui il contenuto è messo solo forzatamente in qualche rapporto con lo schema delle categorie logiche. Se già la funzione logica dell'affermare e del negare ha soltanto un rapporto libero con i concetti di realtà e irrealtà, la differenza poi tra costruzione meccanica e costruzione dinamica della materia è legata addirittura con un debolissimo filo d'associazione (realtà — sensazione — materia) a quel punto di partenza. Il pensiero stesso, la teoria dinamica della materia, si era già — come vedremo più avanti — consolidato in Kant molto tempo prima che egli pensasse neppur da lontano a una deduzione trascendentale dalle categorie della qualità; e parimenti il posto della qualità era già stabilito nello schema delle categorie prima che Kant sapesse che contenuto dovesse mettervi.

Il *terzo capitolo* (analogie) è il più importante: esso espone la base delle leggi fondamentali della dottrina naturale pura, delle leggi di *sostanzialità, causalità* ed *azione reciproca*.

La prima legge fondamentale della fisica è: « per quanto mutino i fenomeni, la sostanza persiste, e il *quantum* di essa non viene nè accresciuto nè diminuito nella natura». I fisici, e anche il buon senso comune, hanno sempre presupposto questa legge, come verità sicura, ma non si son domandati su che poggi questa verità. Si fonda essa sull'esperienza? Certo che no: nessuno ha pesato in diversi tempi il *quantum* di tutta la materia esistente nel mondo e ha costatato che essa si conserva uguale. Si fonda essa sulla certezza logica? Meno che mai: il principio « la materia nasce e non muore » non è analitico, ma sintetico; il giudizio « un *quantum* di materia, che ieri esisteva, oggi non esiste più » non contiene contradizione logica. Dunque, se questo principio dev'essere dimostrato in maniera affatto diversa, bisogna trovare un'altra prova. E Kant ne offre una, e precisamente una « trascendentale »: se non

si presuppone la validità di questo principio, non è possibile alcuna «esperienza». La prova procede così: l'esperienza è una totalità di fenomeni regolarmente collegati nel tempo. Ora, è possibile determinare un fenomeno nel tempo, solo se vi è qualche cosa di persistente (*ein Beharrliches*), su cui ogni cambiamento vien portato come sopra un fondo stabile. Se tutto fosse un cambiamento assoluto, allora non sarebbe possibile di determinare il cambiamento stesso: senza un qualcosa di persistente non è possibile alcuna fissa relazione temporale nè di simultaneità nè di successione. Ora, il tempo stesso non è questo qualcosa di persistente, e nemmeno può essere percepito. Ciò che vi è di assolutamente persistente è piuttosto la materia; e così dunque l'immutabilità del *quantum* della materia è la condizione necessaria della possibilità dell'esperienza, e così è anche dimostrato che soltanto essa può essere dimostrata.

Una discussione critica di questa dimostrazione potrebbe considerare i punti seguenti: Ogni determinazione di tempo presuppone senza dubbio un «persistente»: la lancetta dell'orologio, girando, non indicherebbe nulla, se non avesse un quadrante stabile su cui girare. Che cosa è per le nostre reali determinazioni di tempo questo «persistente?» Forse il peso costante della materia? Pare che no. Sono piuttosto i movimenti uniformi dei corpi celesti, che formano il quadrante a cui noi riferiamo tutte le determinazioni di tempo. E non è necessario che questi movimenti siano assolutamente costanti. Se i movimenti del sistema planetario, misurati con quelli del cielo delle stelle fisse, non si dimostrano assolutamente costanti, non perciò essi servono meno a determinare il tempo dei processi terrestri: basta per questo un persistente relativo. Il persistente ultimo, su cui noi determiniamo nel tempo i cambiamenti, sarà sempre, per la natura stessa della cosa, un persistente per noi assoluto: una lancetta d'orologio, la cui punta impiegasse cento mila anni per percorrere la centomillesima parte di un millimetro, per noi sarebbe immobile. Ma per ciò che riguarda la persistenza della materia, a cui noi per questa via non potremmo affatto giungere, i fisici potrebbero forse risponderci, dicendoci quanto segue:

Ciò che li ha condotti alla loro affermazione è senza dubbio l'osservazione, che—per quanto il luogo, la forma, lo stato di aggregazione dei corpi possano mutare—non muta però il loro peso; se mediante l'evaporazione l'acqua apparentemente scompare, tuttavia con una più esatta osservazione si vede che essa esiste in forma di vapore con peso non inferiore a quello di prima. Ora, tutte le esperienze di questa specie sono riassunte nella formula unica: « la massa della materia rimane costante ». Naturalmente non è questo un principio, la cui universalità e generalità sia dimostrata o possa propriamente dimostrarsi, nè logicamente e nemmeno empiricamente; e ciò anche per il fatto, che per accertarsi che il peso resti sempre lo stesso, bisognerebbe prima accertarsi che resti sempre lo stesso il peso delle misure di peso adoperate e si dovrebbe così procedere sino all'infinito. La formula è dunque una presunzione assiomatica, una specie di premessa aprioristica suggerita da tutta l'esperienza fatta sinora, ed estesa dai fisici a tutta l'esperienza non ancor fatta. Se qualcuno volesse affermare che questa premessa non corrisponda alla realtà, e che anzi la materia nasca e muoia — sia in un caso determinato, sia costantemente — non gli si potrebbe dimostrare l'impossibilità della sua affermazione. E tuttavia questa possibilità non preoccupa molto; l'importanza di quella presunzione è abbastanza grande perchè, sentendo affermare che in un caso determinato la materia sia andata perduta, noi ribattiamo con fiducia aprioristica, che quella pretesa esperienza è fondata su un'osservazione insufficiente. Non si potrà mai dimostrare l'inammissibilità di questa fiducia aprioristica: è affatto impossibile dimostrare che la materia, che è esistita prima, non possa incontrarsi in alcun punto dell'universo.

La seconda legge fondamentale della fisica è la legge di *causalità* ed è stata formulata così da Kant: « Tutto ciò che accade (che comincia ad essere) presuppone qualche cosa, a cui esso tenga dietro secondo una regola ». La argomentazione, che è poco trasparente e si arrabatta in molteplici ripetizioni, si muove anche questa volta dentro lo schema trascendentale: il principio non può dimostrarsi

logicamente (con concetti), e nemmeno empiricamente (mediante l'induzione); resta dunque soltanto la prova «trascendentale»: la sua validità universale è presupposto necessario per la possibilità dell'«esperienza», cioè della concezione della natura come regolata unità di fenomeni.

Nell'argomentazione spiccano due momenti: 1) La serie temporale delle percezioni nella coscienza può essere determinata soltanto ordinando obiettivamente i fenomeni nel tempo; ossia: la serie nell'apprensione dei processi interni è dipendente dalla serie regolare dei processi naturali. Dunque la legge della causalità o della costanza del decorso naturale non può esser dedotta (come vorrebbe Hume) soltanto dalla serie delle percezioni nel decorso subbiettivo della rappresentazione, ma è anzi la premessa della di lei possibilità. Ossia, secondo il linguaggio dei *Prolegomeni*, i giudizi dell'esperienza non possono venir dedotti dai giudizi della percezione, mentre invece i giudizi della percezione presuppongono i giudizi dell'esperienza. 2) I momenti del tempo sono in rapporto necessario di successione: ad ogni punto di tempo si giunge per una via che va attraverso una serie di tempo stabile *a priori*; io posso giungere dall'anno 1800 all'anno 2000 soltanto percorrendo, o in avanti o a ritroso, gli anni intermedi della serie. Ciò che vale per il tempo vuoto, vale anche per il tempo pieno, cioè per i fenomeni, e questi dunque stanno in rapporti necessari di successione temporale.

Il pensiero importante, che qui si presenta per la prima volta in forma decisa, è la distinzione tra il decorso subbiettivo della rappresentazione e quello obiettivo dei fenomeni. Nella mia coscienza subbiettiva ad una data percezione tien dietro un'altra qualsiasi; io percepisco che qualcuno al bigliardo dà una spinta alla palla, vedo poi il movimento delle braccia e delle gambe di lui, sento la sua esclamazione o l'osservazione di un terzo etc., ma nella mia coscienza può penetrare anche qualsiasi altra serie di percezioni. Invece nel mondo obiettivo, nel mondo dei fenomeni, ad un impulso di determinata forza e direzione segue sempre un movimento di determinata forza e direzione. Qui troviamo dunque una rigorosa regolarità. Donde

deriva essa? Manifestamente, dice Kant, non si può farla derivare dalla successione disordinata e accidentale delle percezioni nella coscienza. E nemmeno essa può derivare da un ordine trascendente delle cose in sè, ordine che potrebbe soltanto esser dato a noi: infatti quel che ci è dato è sempre soltanto percezione. Dunque resta soltanto, che essa sia introdotta dall'intelletto nel mondo dei fenomeni. L'intelletto è il principio di ogni regolarità. Esso, come nella necessità logica del pensiero concettuale riconosce la regolarità della sua propria funzione, così anche introduce nel mondo dei fenomeni la regolarità della sua propria funzione, cioè la regolarità della natura. Ed ora il subbietto trova che il rapporto conforme alla legge naturale è anche il presupposto delle percezioni nella coscienza: ogni sensazione viene costruita come effetto di uno stimolo secondo leggi naturali, e il posto che essa occupa nel decorso temporale del contenuto della coscienza vien determinato per mezzo del rapporto con movimenti corporei che si compiono nello spazio (il movimento della lancetta dell'orologio, il movimento del sole nel cielo).

Senza dubbio, Kant ha in tutto ciò assolutamente ragione di fronte all'empirismo sensualistico e all'idealismo proclive al soggettivismo puro. La distinzione tra il contenuto subbiettivo della coscienza e il mondo obiettivo dei fenomeni è necessaria e importante. E senza dubbio tutti considerano come accidentale e condizionata la successione temporale nella coscienza subbiettiva e invece come condizionante e regolata la successione temporale dei fenomeni nella natura; quel che è cercato dalla scienza naturale è soltanto il rapporto obiettivo dei fenomeni.

D'altra parte—ci sia consentita anche qui un'osservazione critica — così non si risolve ancora la questione, se in fine la successione temporale obiettiva dei fenomeni si possa far derivare dalla successione temporale delle percezioni nella coscienza. Le leggi della meccanica esprimono successione obiettiva dei fenomeni, ma la successione delle percezioni nella coscienza è il loro presupposto: noi vediamo, ovvero—se ci facessimo attenzione—potremmo vedere, che due palle elastiche, urtandosi, producono come conseguenza un determinato mutamento del loro movimento,

mutamento che corrisponde alla massa, alla velocità e alla direzione delle due palle. Certo, è l'intelletto che trova e formula le leggi della meccanica, ma tuttavia non mediante una « logica trascendentale » puramente immanente, ma bensì in base a una data o osservata successione nel tempo. Con ragione osserverà Hume, che nemmeno l'intelletto più perfetto, nemmeno Adamo al suo affacciarsi nel creato, sarebbe stato affatto in grado di prevedere e di dire —prima di ogni percezione—che cosa accade se due palle elastiche si urtano, come nemmeno avrebbe potuto prevedere che la palla abbandonata dalla sua mano sarebbe caduta a terra. Solo l'osservazione della successione temporale di percezioni date dà all' intelletto il materiale per creare quelle formule che noi chiamiamo leggi naturali. Ora—continua Hume nella sua argomentazione—così è anche per la legge causale, la prima e la più universale delle leggi naturali. Prima di aver ricevuto alcuna percezione Adamo non avrebbe nemmeno potuto sapere affatto se ad una data modificazione ne avrebbe tenuto dietro un' altra oppur no. Solo in base all'osservazione, che, ogni volta che noi seguimmo la successione delle modificazioni date nella percezione, ai medesimi avvenimenti tennero dietro—nelle medesime circostanze—i medesimi avvenimenti, l'intelletto ha creato la formula generale: i medesimi fenomeni hanno regolarmente per conseguenza i medesimi fenomeni. La verità di questa formula poggia sulla medesima base su cui poggia la verità delle leggi della meccanica o della gravitazione, cioè sulla sua idoneità a formulare i rapporti dati dei fenomeni nello spazio e nel tempo. Se la legge causale non si mostrasse affatto idonea a ciò; se—osservando attentissimamente—si vedesse che, in circostanze perfettamente uguali, un determinato urto fosse seguito ora da questo ora da quel movimento; allora noi dubiteremmo di essa e finiremmo con l' abbandonarla. E quest'ultima sarebbe certo una ben grave decisione, giacchè sul presupposto della regolarità del decorso naturale si fonda la computabilità di esso, ma per il nostro pensiero questa computabilità è un « fortunato accidente ». È pensabile, logicamente pensabile, un rapporto dei fenomeni nello spazio e nel tempo, che non mostri alcuna regolarità o la cui regolarità

sia così complicata, che il nostro intelletto non possa raggiungerla. Come è pensabile una costituzione del sistema cosmico, la quale non ci avesse fatto mai scoprire una regolarità di movimenti, sebbene questa esistesse per un vasto sguardo e per un vasto intelletto, così è affatto pensabile anche una costituzione del mondo intuitivo, che non sia stata mai raggiunta dal nostro intelletto. Allora l'« esperienza » sarebbe in sè possibile, ma per noi impossibile. Qui dunque l'assioma della « possibilità dell' esperienza » non ci aiuta. La legge causale deve avere un altro fondamento, e questo consiste per l' appunto nel fatto, che essa è adatta a far comprendere i fenomeni dati e il loro rapporto nel tempo.

Naturalmente questa non è senz' altro una legge necessaria e universale, ma bensì, come tutte le leggi naturali, un principio che è universalmente valido solo presuntivamente. E Kant ripeterebbe che noi così precipitiamo nell'abisso senza fondo dello scetticismo, che annienta ogni certezza del sapere e in ultimo non lascia altro che associazioni, come negli animali. Io penso però che Hume e con lui i nostri fisici potrebbero tranquillamente rispondere, che essi, motivando la legge causale come una premessa assiomatica fondata su tutta l'esperienza sinora fatta, si cavano completamente d' impiccio. All'affermazione, che in un caso determinato si riscontri un'eccezione alla legge causale, essi—con la stessa sicurezza di Kant—potrebbero replicare, che un'osservazione più esatta farà rientrare quel caso determinato nella regolarità universale; al vano tentativo di fare abbandonar loro quell' assioma tanto ben fondato e di indurli a credere che esista un'eccezione alla legge, che esista il miracolo, essi risponderebbero piuttosto: l' impossibilità di una spiegazione conforme alle leggi naturali non può mai esser dimostrata mediante un tentativo fallito; e così la legge causale conserva il suo valore di premessa assiomatica. E con ciò essi nemmeno si allontanerebbero troppo da Kant, pel quale la legge causale non è propriamente altro se non una premessa necessaria dell' intelletto in considerazione del compito della spiegazione naturale, ossia in considerazione della «possibilità dell'esperienza». Ed essi direbbero ancora che l'accet-

tazione di questa premessa non peggiorerebbe la situazione della fisica; infatti, siccome anche Kant rimanda, per le « singole leggi naturali », all'« esperienza », all'osservazione della successione temporale data (« la successione temporale è l'unico criterio empirico dell'effetto »; « la conoscenza di forze reali può esser data solo empiricamente »), così anche per lui tutte le leggi fisiche sarebbero, senza eccezione, semplicemente leggi empiriche e perciò prive di rigorosa universalità e necessità. Si potrebbe dire pur sempre: se questa legge è una legge causale, essa è universale e necessaria; ma non si potrebbe dirlo assolutamente, perchè la percezione della successione temporale è l'unico criterio, e ogni osservazione può essere corretta da un'osservazione seguente.

Concludendo: io ritengo vano lo sforzo del Kant di strappare dal nesso delle leggi naturali certi principii generalissimi e di fondarli esclusivamente sulla natura del pensiero. La legge della conservazione dell'energia è stata formata, nel senso stesso di tutte le altre leggi della fisica, dall' intelletto in considerazione dei rapporti a lui dati dei fenomeni nello spazio e nel tempo, e la sua validità, considerata dal punto di vista gnoseologico, è della stessa natura di quella di tutte le altre asserzioni concernenti i fatti; è una legge che non appartiene ai principii della matematica pura, ma bensì alle leggi naturali, la cui validità si fonda sulla loro idoneità a comprendere dati nessi di fenomeni. E proprio così è la legge di causalità: essa è l'ultima premessa assiomatica, con cui la scienza opera, ma non è un possesso rigido *a priori*, bensì ottenuto lavorando ad un materiale dato. E questa è in fondo anche la concezione di Kant, se non che la preoccupazione per lo scetticismo di Hume gl' impedisce di esprimerla in questa forma (1).

---

(1) Io rimando alla trattazione di H. Kleinpeter (Kantstudien VIII, 258 e segg.): *Kant und die naturwissenschaftliche Erkenntniskritik der Gegenwart* (*Mach, Hertz, Stallo, Clifford*), dov'è contenuta una conferma — a me sommamente gradita — del modo in cui io concepisco il rapporto tra l'analitica kantiana e il pensiero che

Quanto alla terza « analogia », io mi limito a citarla: è il principio, che tutte le sostanze, in quanto sono contemporaneamente, stanno in rapporto reciproco; ossia: l'universo è un sistema unico. — È questa una premessa, con cui effettivamente la fisica procede all'indagine della realtà: non esiste un elemento di realtà assolutamente isolato, privo di effetto; ciò che non produce effetto, non è. La dimostrazione si collega, riguardo alla forma, alle due dimostrazioni precedenti: senza la validità di questo principio, la contemporaneità non può essere oggetto di percezione possibile, alla stessa guisa come non possono esserlo la durata del tempo senza la persistenza della materia, e la successione del tempo senza la validità della legge causale. A me pare, che questa dimostrazione avrebbe potuto partire con più evidenza dalla natura dello spazio, come quella della seconda analogia dalla natura del tempo: tutti gli spazî si determinano scambievolmente, dunque si determinano scambievolmente anche gli spazî riempiti ossia le sostanze fenomeniche.

Aggiungo qui un'osservazione sull'opinione del Kant intorno al contenuto del rapporto di causa. Quest'opinione, che fu svolta da Kant staccatamente, non si scosta molto da Hume nè, d'altra parte, da Leibniz. Causalità nel mondo dei fenomeni significa per Kant, come per Hume, niente altro che regolare successione dei fenomemi. Naturalmente, un vero e proprio effetto non può qui aver luogo. I fenomeni sono prodotti della rappresentazione, i quali, come tali, non possono produrre effetti, così come non possono produrne i concetti; ma come i concetti si determinano logicamente, così i fenomeni possono determinarsi reciprocamente il loro luogo nello spazio e nel tempo, o propriamente: ogni loro luogo nello spazio e nel tempo vien determinato

---

attualmente domina nel campo della matematica e della scienza naturale. Vi si mostra specialmente che, riguardo al vero problema che fu controverso tra Hume e Kant — cioè riguardo all'assoluta universalità e necessità della legge causale e della legge della sostanza —, la scienza d'oggi è più vicina a Hume che a Kant.

riguardo a tutti gli altri. D'altra parte Kant pensa la « causalità intelligibile » delle cose in sè — la quale potrebbe invece consistere in un vero e proprio « produrre effetto » — secondo lo schema leibniziano dell'armonia prestabilita; i *noumena* stanno nell'intelletto divino in un rapporto che si potrebbe designare *influxus idealis*; essi si determinano, come si determinano le parti di un' opera d'arte, con necessità logico-teleologica.

Il *quarto capitolo*, *Postulati del pensiero empirico in generale*, è anch'esso un contenuto asseguato forzatamente ad un luogo dello schema delle categorie. Esso non contiene nuove leggi naturali, ma un accomodamento col razionalismo realistico riguardo all' uso delle espressioni « possibile », « reale », necessario ». L'antico razionalismo dava già il predicato « possibile » e persino « reale » al semplicemente pensabile; così Descartes fondava la « realtà » del suo concetto di anima (cioè l'anima concepita come un *ens mere cogitans*) esclusivamente sulla pensabilità di una tale essenza (e cioè sul fatto, che noi possiamo chiaramente rappresentarcela), e così sosteneva pure la realtà del concetto di « corpo » come *res extensa* e quella del concetto di « Dio » come *ens realissimum*. Non altrimenti Spinoza: un' idea è vera non per la concordanza con un oggetto, ma perchè essa ha le *denominationes intrinsecae* dell' idea vera: l' interna possibilità o pensabilità. E così pure Leibniz dà al pensabile, se anche non ancora piena realtà, tuttavia una specie di semirealtà, cioè la possibilità, e fa poi procedere la realtà dalla possibilità, quando alla realtà di questa non si opponga un altro *possibile*. Ossia, nel linguaggio della sua metafisica: ogni possibile o pensabile diventa reale, in quanto esso, oltre alla sua possibilità interna, ha anche la compossibilità con le altre realtà.

Kant, con i suoi postulati, pone un termine a questi tentativi di cavar fuori, quasi per via d' incantesimo, la realtà da un mondo di concetti preesistente. Ciò che pretende al predicato « reale », deve esser dato nella percezione o esser dedotto dal percepito con l'ausilio delle leggi della natura. Ciò che pretende al predicato « possibile » deve potere esser dato in una possibile esperienza. Dun-

que senza una relazione con la percezione il pensiero, puramente come tale, non è affatto in grado di trattare del possibile e del reale.

Quest'osservazione è diretta contro lo spiritualismo, il quale ammette anime sostanze che non riempiono spazio. Una tal cosa non può mai essere oggetto d'esperienza; esse non possono essere nè un'essenza «reale» e nemmeno un'essenza soltanto «possibile», ma puri pensieri. Deve però osservarsi che qui si tratta soltanto di realtà «empirica», potendo a tali *Gedankendinge* spettare tuttavia una realtà «intelligibile».

Nella seconda edizione Kant ha aggiunto a quest'osservazione la «*confutazione dell'idealismo*», che si potrebbe designare positivamente «fondamento di un *materialismo formale*». Per la nostra esperienza non vi sono altre sostanze se non la materia che riempie lo spazio; il mondo dei corpi è il mondo reale; anche gli avvenimenti psichici io li posso costruire soltanto riferendoli al mondo dei corpi o inserendoli nella realtà; essi sono dunque per la nostra conoscenza un *posterius* e non, come voleva Berkeley, il *prius*. Ciò però naturalmente non esclude che tutto il mondo corporeo esista soltanto per il soggetto, il quale lo costruisce mediante le sue funzioni dell'intuizione e del pensiero; il materialismo «materiale» o dogmatico, che dimentica ciò, è altrettanto falso quanto l'idealismo «materiale» di Berkeley. Sarebbe stato giusto notare ciò; ma Kant, dopo che vollero foggiarlo a idealista berkeleyano, fu molto suscettibile su questo punto: egli non vuole avere affatto nulla di comune con Berkeley.

### 3. — *FENOMENI E NOUMENI*

Con la rappresentazione sistematica dei principi sintetici l'esposizione della nuova teoria positiva della conoscenza ha raggiunto il suo termine: si è mostrato come il mondo oggettivo, nella sua forma, vien prodotto dalle funzioni sintetiche dell'intelligenza e come, appunto perciò è possibile una conoscenza aprioristica del medesimo. L'introduzione al capitolo seguente accentua chiaramente que-

sto termine: « noi adesso non solo abbiamo percorso la regione dell'intelletto puro, esaminandone accuratamente ogni parte, ma l'abbiamo anche misurata, e abbiamo determinato il posto che ciascuna cosa occupa in essa ». Ma, prosegue Kant, il geografo e descrittore di questo paese non può ancora considerare finito con ciò il suo compito, perchè questo paese è un'isola « circondata da un vasto e tempestoso oceano, in cui nebbie e ghiaccio che presto si liquefarà mentiscono nuove terre e, ingannando con vane speranze il navigante che va intorno bramoso di scoperte, lo avviluppa in avventure, dalle quali egli non può mai liberarsi e che egli tuttavia non può mai condurre a termine ». Così al geografo di quel paese della verità vien dunque imposto l' obbligo di dare ai futuri naviganti del pensiero un orientamento anche sulle distese oceaniche circostanti e sulle loro terre apparenti. È questo il compito della dialettica.

Fra queste due parti principali sono inseriti due brevi capitoli; questi cercano di accordare l'idealismo critico o fenomenalistico con quello realistico e possono designarsi come « il preludio della dialettica ».

Il primo capitolo « Della distinzione di tutti gli oggetti in *phaenomena* e *noumena* » contiene la discussione di Kant con Platone, primo fondatore dell' idealismo. Platone pel primo pose al di là del mondo corporeo, che l'intelletto comune ritiene sia il mondo reale, un altro mondo, quello realmente reale, cioè il mondo delle idee. Egli trovò che le cose corporee, questi singoli spazi e singoli uomini, non possono essere il realmente reale: esse sono in continuo divenire e in continuo finire, e dunque non sono. Invece, nel mutare degli individui, rimane costante la forma generale, il tipo: quindi questo è reale. Gl'individui vengono compresi dai sensi, la forma generale viene concepita dall'intelletto. Dunque si può anche dire: il mondo reale è il mondo, quale esso è per l'intelletto; mentre il mondo che vien rappresentato mediante i sensi è semplice fenomeno, ombra passeggiera dell'essenza pura. Abbiamo così la distinzione delle cose in αἰσθητά e νοητά, in *mundus sensibilis* e *mundus intelligibilis*.

Platone, dice Kant, ha ben ragione di fare questa distinzione: è principio di ogni sana filosofia il riconoscere, che i corpi non sono l'assolutamente reale, ma soltanto fenomeni. Ma ha torto, se pensa che il *mundus intelligibilis* sia il vero oggetto della conoscenza dell'intelletto. Anzi l'intelletto umano si trova a casa sua soltanto nel *mundus sensibilis*; i suoi concetti hanno vero valore di conoscenza soltanto come funzioni della costruzione dei fenomeni; se non si dessero fenomeni, i concetti non avrebbero significato, così come non ne avrebbero gli occhi se non fosse dato niente da vedere, e gli orecchi se non fosse dato niente da udire. Dunque il concetto di un *noumenon* non può essere usato in significato positivo, come vorrebbe Platone, cioè nel significato di «il reale quale vien conosciuto mediante l'intelletto», ma soltanto nel significato negativo di *non-phaenomenon*. Tuttavia esso è un concetto necessario, ed è necessario precisamente «per limitare le pretensioni della sensibilità». La sensibilità ha la tendenza a ritenere assoluta la sua conoscenza: così fa l'intelletto comune che ritiene come cose assolutamente reali le sue intuizioni; così fa nel dogmatismo sistematico il filosofo materialista, il quale afferma che le sostanze corporee sono in sè reali e anzi la sola cosa reale in sè. Di fronte a ciò è dunque necessario ricordare, che la realtà data nell'intuizione è soltanto fenomenica; e ciò si ricorda mediante il concetto del *mundus intelligibilis*.

### 4. *ANFIBOLIA DEI CONCETTI DELLA RIFLESSIONE*

Questo capitolo contiene la discussione del Kant col Leibniz. Vi si trova, ripetuta tre volte, la critica dei punti essenziali dell'ontologia del sistema monadologico, tolta evidentemente da vecchie raccolte di «lose Blätter». Kant trova la fonte generale degli errori dell'ontologia leibniziana nel fatto, che Leibniz «intellettualizzava i fenomeni», cioè riconduceva i corpi a cose intelligibili (monadi) e faceva per queste la sua ontologia; questa può anche adattarsi a «cose intelligibili», ma non già a quelle sensibili, alle quali invece Leibniz l'applicava. Così

il principio della *identitas indiscernibilium*: certo, nel mondo dei concetti due cose completamente uguali sono identiche; non possono darsi due concetti di uguale contenuto, ma nulla impedisce che nel mondo intuitivo due cose siano completamente uguali senza perciò coincidere. E così pure: nel mondo dei concetti le determinazioni reali non si sopprimono; solo la contradizione logica è quella che annienta; mentre invece nel mondo intuitivo vi sono determinazioni reali, che si sopprimono, pur non rappresentando una contradizione logica: per es. due forze motrici, che agiscono su un punto in direzione contraria. Infine viene criticata la trattazione monadologica del concetto di sostanza e quella dello spazio e del tempo. L'applicazione — manifestamente divisata, ma tuttavia poi non eseguita — dello schema delle categorie a questa critica ha impedito una discussione coerente ed esauriente con Leibniz; essa non sarebbe stato affatto superflua, prima di tutto sul concetto di una sostanza con determinazioni « interne ». Ma Kant ritorna su questo argomento nei « paralogismi ».

### 5. IL METODO DELLA FILOSOFIA CRITICA

Metto qui una considerazione sulla questione della forma della conoscenza dell'*a priori*, la quale da molto tempo è oggetto di lunghe discussioni: si disputa tanto sulla *quaestio facti* quanto sulla *quaestio juris*. Dagli uni — e anzitutto da J. Fr. Fries — si afferma che Kant acquista la conoscenza dell'*a priori* mediante l'esperienza, se non che questa non è nè confessata nè eseguita, e che perciò la sua dottrina ha qui bisogno di essere rettificata e completata. Dagli altri — per es. da Kuno Fischer e da Cohen — si afferma che la conoscenza dell'*a priori* deve essere essa stessa conoscenza *a priori* e non può affatto essere cercata nell'esperienza, e che la ricerca del Kant non è empirico-psicologica o antropologica, ma trascendentale (1).

(1) J. B. Meyer, *Kants Psychologie* (1870), p. 5 e segg. dà uno sguardo d'insieme sulla storia della controversia.

Che il Kant non voglia saperne di una base empirico psicologica della sua ricerca, è cosa indubitabile. Se la conoscenza dell'*a priori* poggiasse sull'esperienza, allora tutto il guadagno della Critica andrebbe perduto: non vi sarebbe affatto una conoscenza pura, ma soltanto una conoscenza empirica. La necessità e universalità dei principi della matematica e della scienza naturale pura non potrebbe salvarsi e con ciò si negherebbe affatto la possibilità di una scienza vera e propria, e in ogni caso la possibilità della filosofia, perchè questa, secondo il suo stesso concetto, non è altro che conoscenza razionale pura fondata su concetti (v. pag. 101). Perciò Kant pretende sempre per il suo sistema certezza apodittica e compiutezza sistematica: il sistema si regge ad esse, e senza di esse cadrebbe. Dunque esso evidentemente non può essere fondato sull'esperienza: nè sull'esperienza interna, antropologica, nè sull'osservazione sensibile. Le sue ultime basi debbono essere verità razionali. Siccome le basi del sistema della metafisica sono le forme aprioristiche della sensibilità e del pensiero (su di esse poggia la possibilità di una conoscenza razionale), così, per conseguenza, i principî, in cui si esprime il carattere aprioristico, metempirico, trascendentale dello spazio, del tempo e delle categorie, debbono avere essi stessi una certezza di specie diversa da quella empirica: debbono essere verità razionali.

Che Kant voglia così, è evidente. Ma si osserva che egli effettivamente ha ottenuto questi elementi aprioristici in via sperimentale, cioè mediante riflessione sull'intuizione reale e sul pensiero reale; che il processo della lunga ricerca e della finale scoperta completa delle categorie si compie sotto i nostri occhi (nelle *Riflessioni*), e che nemmeno può dubitarsi, che il principio « l'intuizione umana ha la forma della spazialità e della temporalità », sia una generalizzazione antropologica.

Come si comporterebbe Kant di fronte a questo quesito? Io credo che secondo il suo spirito si potrebbe dire quanto segue: È vero; delle funzioni del pensiero e dell'intuizione noi ci accorgiamo quando abbiamo occasione di esercitarle; possiamo anche dire che esse stesse non esistano come forme fisse, innate, ma invece si perfezionano

soltanto con l'esperienza stessa e che lo spirito umano, soltanto quando è giunto ad un alto grado di sviluppo, raggiunge chiari concetti di esse; ma la piena chiarezza su di esse si è raggiunta soltanto mediante la riflessione critica, il cui risultato è esposto nell'estetica e nell'analitica. Il fatto, che ce ne siamo avveduti mediante la riflessione, non contrasta col loro carattere razionale. Anche il principio di contradizione è stato trovato mediante riflessione sul pensiero, e non per ciò esso diventa una verità empirica. L'intelletto, non appena lo pensa, ne pensa anche la necessità, coglie in esso l'essenza del pensiero concettuale, l'essenza sua propria. Ora, un fatto simile accade nelle categorie o nei principî sintetici: anche qui lo intelletto coglie la sua propria essenza. Mediante la riflessione sulla sua attività—la quale gli si presenta nel suo prodotto, cioè nelle scienze—esso riconosce nei principî la forma della sua attività, che è il principio costruttivo della conoscenza oggettiva. Negli assiomi della geometria esso formula i suoi principî costruttivi della spazialità e, nel formularli, si accerta della loro universalità e necessità. Nei principî della dottrina naturale pura abbiamo appunto tali principî assiomatici, che l'intelletto, nel formularli, riconosce contemporaneamente come i principî della sua attività costruttiva nelle scienze, accorgendosi così della loro universalità e necessità. Sono dunque verità razionali non meno di quelle matematiche. I principî matematici vengono sì trovati anche nel tempo, in occasioni accidentali: la loro esistenza matematica si fonda però non su ciò, ma sul venir pensati e dimostrati e perciò essi sono verità razionali. Allo stesso modo la razionalità dell'*a priori* coesiste benissimo con la sua scoperta mediante la riflessione.

Queste considerazioni possono ammettersi. Le verità razionali non perdono il loro carattere per il fatto che esse sorgono nella coscienza empirica così e così, perchè altrimenti non vi sarebbero affatto verità razionali. Ma resta l'altra domanda: ha ragione Kant nell'affermare che i principî della « scienza naturale pura » hanno carattere razionale nello stesso senso dei principî della matematica pura o della logica formale? Ciò è quel che, a mio avviso, si combatte a ragione. Se noi, come fa Kant, partiamo

dalla riflessione sulla forma delle scienze, incontriamo appunto un'essenziale differenza tra la forma della matematica pura o della logica, da una parte, e quella della fisica da un'altra parte. Lì la verità dei principî è opera del puro pensiero: i principî vengono desunti come conseguenze logiche; qui invece bisogna fare i conti con un fattore irrazionale, il quale fa sì, che noi non possiamo decidere sulla verità dei principî per mezzo della semplice riflessione immanente, ma dobbiamo ricorrere all'osservazione sensibile. E questo fattore irrazionale non scompare nemmeno negli ultimi principî. Come alle leggi della biologia e della chimica, così esso aderisce anche alle leggi della meccanica e persino al principio della conservazione della materia e dell'energia. Noi facciamo così, riguardo al decorso della natura, una premessa sommamente evidente e forse anche sommamente attendibile, ma questa premessa non ha carattere puramente razionale, come il principio di contradizione. Noi non possiamo pensare che concetti e giudizi si comportino diversamente di come noi formuliamo nella legge di contradizione o che la conseguenza non valga quando valgono le premesse; qui l'intelletto è intieramente nel suo territorio, ma noi possiamo pensare *in abstracto* che ha luogo un cambiamento, senza procedere da una regola ad un'altra. Kant direbbe: certo, si può pensarlo in via puramente logica; non è una contradizione formale; la legge di causalità è una legge sintetica; ma l'intelletto può non pensarla senza rinunziare a se stesso, senza abbandonare le scienze in balìa dello scetticismo. E a lui si potrebbe replicare: questa è appunto la questione. Hume afferma (e molti fisici gli crederanno), che le scienze vanno precisamente tanto avanti col principio presuntivamente universale, quanto con quello *a priori* e assolutamente universale; ciò che loro occorre è una massima idonea per l'indagine, ed esse l'hanno nella legge della causalità o nel principio della costanza del decorso naturale, quantunque si tratti non di una legge dell'intelletto puro, ma bensì esclusivamente di un principio che l'intelletto ha creato sui dati e ha trovato servibile.

In questo punto Kant mostra una fatale tendenza al circolo vizioso. Ciò che Hume metteva in dubbio, era la

rigorosa universalità e necessità (non la universalità presuntiva nè la presuntiva necessità) dei giudizi su fatti in generale, e perciò anche la rigorosa universalità e necessità dei principi della fisica e della matematica applicata. Kant invece li vuole dimostrare, ma in fondo non fa altro che presupporli: secondo lui, nel concetto di scienza come tale è insito sempre, come nota essenziale, il carattere apodittico, l'universalità e necessità: chi contende ai principi della scienza l'universalità e la necessità, viene ad affermare che non possa darsi una vera scienza: è uno scettico. Ma lo scetticismo è confutato dall'esistenza delle scienze, cioè della scienza naturale matematica. E così si dimostrano dunque valide le premesse necessarie della possibilità della scienza, cioè l'apriorità e la trascendentalità delle categorie, cioè infine il carattere puramente razionale dei principi più universali. E poi, alla lor volta, i principi aprioristici garantiscono invece l'universalità e necessità delle scienze.

Se partiamo dal punto di vista della biologia evoluzionistica, la questione del carattere dell'*a priori* assume un aspetto affatto diverso. Si potrebbe allora venire approssimativamente a questa considerazione: col cervello e con gli organi del senso è sviluppata nella vita della specie anche l'intuizione dello spazio e del tempo, che ora può considerarsi come corredo aprioristico dell'individuo. E lo stesso vale per le funzioni del pensiero, le quali, nei tratti fondamentali, sono forse ereditate con l'organizzazione cerebrale e vengono poi sviluppate mediante le categorie della lingua. Allora l'associazione dovrebbe considerarsi come la forma primitiva della connessione dei fenomeni, dalla quale solo a poco a poco sarebbe sorto il pensiero più attivo, così come esso ne sorge tuttora nello sviluppo individuale. E così sarebbe inoltre dato, che anche un'ulteriore trasformazione delle forme dell'intuizione e del pensiero non sarebbe fuori del campo delle cose pensabili e possibili.

## 6. — LA DIALETTICA TRASCENDENTALE

L'analitica e la dialettica si oppongono l'una all'altra, come la fondazione della metafisica scientifica e la critica della metafisica pseudoscientifica: quella, la «scienza naturale pura»; questa, la metafisica scolastica tradizionale con le sue speculazioni dogmatiche su Dio, sul mondo e sugli spiriti puri. Il compito della dialettica è di mostrare che questa metafisica è impossibile come scienza.

Si annunzia qui un importante mutamento nella storia della filosofia. La filosofia universitaria si era sino allora orientata sulla teologia: la facoltà filosofica e il suo insegnamento valevano come corso preparatorio alla teologia. Non altrimenti che così fu nel medioevo e ancora nel 16° e 17° secolo. E l'antica frase *philosophia ancilla theologiae* valeva ancora per la filosofia wolffiana, sebbene l'ancella amasse presentarsi già con fare molto indipendente e persino da padrona e desse filo da torcere all'antica padrona. Infine la metafisica leibniziano-wolffiana volle rappresentare la base della teologia. La metafisica svolta da Kant nell'analitica si potrebbe invece designare piuttosto come *ancilla physicae*; come già il *Saggio* di Locke, essa si orienta sulla scienza naturale matematica di Newton. Kant rifiuta per principio una metafisica dogmatica come base della teologia. Propriamente, la sua filosofia vuole soltanto assodare il terreno alla fede religiosa, guardando nell'essenza del sapere e nei limiti di questo.

E appunto, egli nella dialettica imprende a mostrare l'impossibilità di quella metafisica teologizzante. E contemporaneamente egli cerca di fondare il convincimento, che l'annientamento dell'antica substruttura metafisica della dogmatica teologica rappresenti per la fede religiosa non una perdita, ma invece un guadagno. Una base non solida non sostiene, ma piuttosto mette in pericolo la costruzione sovrastante. Il dogmatismo teologizzante produceva sempre come suo contrario lo scetticismo, che lavorava a minare le basi date alla fede dalla filosofia ben intenzionata. E siccome, per la natura stessa della cosa, questo lavoro veniva sempre coronato da successo, ne veniva per con-

seguenza, che anche la religione venisse trascinata nella caduta della filosofia dogmatica. Ossia, senza linguaggio figurato, le prove, che la filosofia ben intenzionata trovava per la religione, provocavano la critica dell'intelletto che si sentiva minacciato nella sua libertà, e la sempre vittoriosa critica delle prove scuoteva poi anche la fede nella cosa. Prove cattive sono sempre un pericolo anche per una causa buona.

In luogo dell'antico e fiacco fondamento della fede religiosa, Kant ne accenna qui un altro, che, secondo il suo convincimento, è assolutamente accettabile. Questo nuovo fondamento consiste nei fatti inconfutabili dell'autocoscienza *morale*. La coscienza del dovere, della *Bestimmung*, del valore dei beni psichico-morali non deriva dall'intelletto, non poggia sulle prove della metafisica e della filosofia naturale, ma è l'espressione della *Wesensbestimmtheit* interiore dell'uomo stesso e perciò non viene raggiunta dalla riflessione scettica. Se si assicura il nesso tra la fede religiosa e questa coscienza, allora la fede religiosa poggerà su basi incrollabili.

La trattazione delle singole parti della metafisica trascendentale è preceduta anche qui — nell'introduzione e nel *primo libro* — da considerazioni generali sull'origine, sulla posizione e sul valore dei suoi concetti. Sotto il nome di *idee*, essi, come prodotti della *ragione*, vengono contrapposti alle categorie, prodotti dell'intelletto. Per amore di *parallelismus membrorum* si potrebbe dare a questi capitoli il titolo di deduzione *metafisica* delle idee, alla quale dovrebbe poi seguire nel secondo libro la deduzione trascendentale e la rappresentazione sistematica delle idee; dal che naturalmente si rileva che una deduzione trascendentale è qui impossibile.

Se il tentativo, fatto da Kant, di rappresentare le idee come prodotti necessarî dell'intelligenza umana, si libera dallo schematismo che lo inceppa (le idee vengono forzate con ogni sorta di artifizî a rappresentare la dottrina conclusiva di una logica trascendentale), si ottiene presso a poco quanto segue.

La scienza, la quale — guidata dall'intelletto e te-

nendo dietro al filo della causalità — va raccattando fenomeni, accenna ovunque al di fuori di se stessa. Ogni parte di spazio vien limitata e determinata da altre parti di spazio, le quali alla lor volta sono limitate e determinate da altre, e così via senza fine. Lo stesso vale per ogni spazio di tempo e per ogni determinazione di tempo. E così è anche di tutto ciò che riempie lo spazio e il tempo: ogni movimento, ogni azione sono causati da altri movimenti, da altre azioni; e questi alla lor volta da altri, e così via sino all' infinito. Dunque ogni elemento della realtà nel mondo dei fenomeni dati è dipendente da altri elementi, che stanno fuori di esso e che alla lor volta sono dipendenti da altri. L' intelletto non può arrestarsi in nessun posto: esso si vede sempre spinto avanti dal condizionato alle condizioni, le quali alla lor volta sono condizionate.

Per sfuggire a quest'irrequietezza l'intelletto *(der Intellekt)* produce i concetti di infinito, eterno, incondizionato, assoluto; in questa sua funzione è chiamato da Kant *ragione* (*Vernunft*), distinguendosi così dal *Verstand* che risale sempre al condizionante prossimo; i concetti che così sorgono sono chiamati da Kant *idee*. Dunque la ragione, oltrepassando ogni singolo e ogni relativo, crea necessariamente il concetto dell'assoluto: infatti il relativo non può infine esistere senza un assoluto, il limitato e finito senza un infinito che abbracci tutto, il condizionato senza un incondizionato. Ed ora la ragione parte dal punto di vista dell'assoluto per intraprendere la deduzione del condizionato. (1)

---

(1) Erdmann, *Reflexionen* II, 352: «È idea la rappresentazione del tutto, in quanto essa precede necessariamente la determinazione delle parti. Essa non può mai rappresentarsi empiricamente, perchè nell'esperienza si procede mediante sintesi successiva dalle parti al tutto. Essa è l'immagine originaria delle cose, perchè certi oggetti sono possibili solo mediante un'idea. Sono idee trascendentali quelle, in cui il tutto assoluto determina in generale le parti nell'aggregato o nella serie».

Solo così la conoscenza raggiungerebbe la sua ultima conclusione: nel sistema assoluto, che parte dall'assoluto e sviluppa da questo ogni relativo e ogni condizionato, la conoscenza si acqueterebbe. La conoscenza perfetta sarebbe una filosofia, che deducesse tutta la realtà da un principio unico, da un ente originario, il quale avesse formato il mondo secondo idee. Far derivare tutta la realtà da queste idee formatrici e intenderla per mezzo di esse, sarebbe conoscenza in senso assoluto. Come noi riteniamo di conoscere un libro, una poesia, un'opera d'arte, sol quando possiamo sviluppare ogni sua singola parte dall'idea del tutto, così noi conosceremmo il mondo, sol quando dall'idea del tutto potessimo sviluppare la forma e l'ordine di tutte le parti. La filosofia di Platone o quella di Leibniz sono in realtà l'idea della conoscenza perfetta.

Su questo riguardo Kant è completamente d'accordo con l'idealismo realistico; l'idea della conoscenza assoluta è determinata giustissimamente da quei filosofi; il loro errore consiste nel credere di poter produrre un sistema corrispondente a quest'idea. Già un sistema di « scienza universale » (*Weltwissenschaft*), il quale abbracci tutto, sistema che la ragione considera necessariamente come suo compito, è un'idea, un concetto, a cui non può darsi nell'esperienza un oggetto congruo: esso può procedere *in indefinitum*, ma non può mai abbracciare l'infinito come un tutto dato. Altrettanto insolubile è il compito di un sistema di *Weltweisheit*, cioè di un sistema, in cui la realtà sarebbe dedotta da un'idea, dal concetto di uno scopo finale della creazione. L'unico punto di partenza per la determinazione di uno scopo del mondo è il mondo morale in noi, che ci si presenta come uno scopo assoluto; ma noi troviamo intoppi ad ogni passo, se osiamo, partendo da questa base, interpretare teleologicamente il tutto delle cose e persino soltanto la storia dell'umanità.

Però le idee conservano il loro significato e la loro necessità. Si tratta di compiti, di esigenze, che — come principî regolatori — determinano l'uso dell'intelletto. Il concetto di scienza universale (*Weltwissenschaft*) o l'idea della realtà come di un tutto unico determinato da leggi generali, spinge l'intelletto a procedere sempre più nel-

l'estensione e nell'unificazione dell'esperienza. Il concetto di *Weltweisheit* ci spinge a dare al nostro sapere il suo giusto valore, ci costringe ad accorgerci della limitatezza del nostro sapere non soltanto dal lato della sua estensione, ma anche da quello della sua importanza; paragonando la conoscenza che ci è possibile con l'idea di una conoscenza assoluta, noi riconosciamo che lo scopo ultimo dell'esistenza umana non può risiedere nella scienza. Se fosse possibile, per mezzo della scienza, di seguire col pensiero i pensieri del creatore, allora la scienza potrebbe apparire come il più nobile compito della vita. Ma se la scienza giunge soltanto ad orientarci un poco tra i fenomeni del nostro ambiente spaziale-temporale, allora la sua importanza impallidisce di fronte alla parte pratico-morale: l'intelletto e la scienza sono soltanto uno strumento per superiori scopi di vita.

Nel libro secondo segue poi la rappresentazione sistematica delle idee, con la critica in luogo della deduzione. La topica è data con lo schema delle discipline della vecchia metafisica: psicologia razionale, cosmologia razionale, teologia razionale; la quarta disciplina, l'ontologia (la vera e la falsa), è già trattata nell'analitica (la falsa ontologia nei due ultimi capitoli). Però poi si tenta di ordinare nello schema della logica trascendentale questa topica data. Sicchè la dialettica è costituita come dottrina dei sillogismi, così ora quelle discipline debbono rassegnarsi a vedersi portate, con ogni sorta di artifizi, sotto i punti di vista dei sillogismi categorico, ipotetico e disgiuntivo. Non c'è bisogno di dimostrare, che tutto ciò è l'ozioso giuoco di un ostinato acume scolastico, e che le osservazioni (contenute nell'introduzione) sull'essenza e sull'origine delle idee hanno significato soltanto per le idee teologiche e cosmologiche. Darò ora un rapido sguardo alle idee dialettiche.

### 1. — *LA PSICOLOGIA RAZIONALE*

La critica della psicologia razionale è diretta essenzialmente al punto seguente. Dall'unità di soggetto dell'autocoscienza si deduce la *semplicità* della *sostanza dell'anima*: l'anima non può essere un'essenza composta e

perciò non può essere anche nè estesa, nè materiale; per conseguenza essa è una sostanza spirituale. Come tale, non può essere annientata; una sostanza non può esser distrutta nella sostanza, ma soltanto nella forma o nella composizione, per divisione; la sostanza dell'anima, come essenza immateriale e semplice, non può esser divisa, e dunque è imperitura e, nell'identità dell'autocoscienza, immortale. — Kant invece afferma: l'anima non ci è data nell'*intuizione* quale *obietto persistente*, come il corpo: l'unità dell'autocoscienza è data esclusivamente nella funzione di sintetizzare il molteplice dell'esperienza interna. Senza l'intuizione di un persistente, l'applicazione della categoria della sostanza non ha alcun significato.

Nel complesso questa considerazione è del tutto fondata: il concetto di sostanza è formato per l'intuizione del mondo materiale, nel quale il principio della persistenza della sostanza ha il suo significato determinato, e cioè: la massa della materia resta la stessa in ogni modificazione di luogo, di movimento, di forma. Ma il campo dei processi interni, psichici, non dà affatto modo di stabilire un principio simile; il principio «la sostanza dell'anima è invariabile nella sua quantità» è un principio intieramente privo di senso. L'unità della coscienza è esclusivamente funzionale. — Così cade la prova metafisica dell'immortalità. Kant ha anche ragione, quando afferma, che la fede religiosa non ne scapita in nulla, fondandosi essa non su argomenti cavillosi, ma su un bisogno del cuore.

### 2. — LA COSMOLOGIA RAZIONALE

La critica della *cosmologia razionale* è contenuta nella seconda parte, cioè nell'*antinomia* della ragion pura. È una dottrina largamente svolta e che contiene un importante elemento della filosofia critica, il quale si fissò di buon'ora. Il fenomeno di un conflitto interno della ragione con se stessa attirò presto (già nel decennio 1760-70, come mostra Erdmann, *Reflexionen* II, pag. XXXV) l'attenzione di Kant e contribuì essenzialmente alla formazione della dottrina dell'idealismo trascendentale; soltanto con l'ipotesi, che il mondo nello spazio e nel tempo sia semplice

fenomeno, scompare quel conflitto. Così anche nell'esposizione della dialettica la dottrina delle antinomie appare come una conferma postuma dell'idealismo trascendentale: col presupposto del realismo le contraddizioni sono semplicemente insolubili. Quivi il criticismo rappresenta vantaggiosissimamente la parte di arbitro, di delimitatore e di conciliatore, che esso si è attribuita di fronte a tutta la filosofia svoltasi fin allora.

Pur troppo anche qui i pensieri sono spostati mediante una schematizzazione straordinaria e in parte svisati a tal segno, da essere quasi irriconoscibili.

Il vero punto di partenza della disamina sono i *problemi dell'infinità*. La sintesi progressiva dei fenomeni nello spazio e nel tempo conduce al problema dell'infinito, e così fa pure l'analisi progressiva: la scomposizione ha essa un limite? E infine, seguendo il rapporto causale — tanto in linea ascendente, quanto in linea discendente — si giunge al problema di una serie infinita. La cosmologia razionale tentò di risolvere questi problemi mediante il pensiero puro. Ma accadde allora, che la ragione si avviluppò in insolubili contraddizioni con se stessa. Invece di una soluzione ne trovò due contradittorie e parve che per ciascuna di esse si potessero addurre prove egualmente convincenti; 1) il mondo nello spazio e nel tempo è necessariamente finito — la sua finitá è impensabile; 2) il mondo è composto di elementi ultimi semplici — il semplice è impensabile, ed: è impossibile costruire il mondo esteso per mezzo del semplice (non esteso); 3) la catena della serie causale deve avere un ultimo anello al quale è sostenuta — non può esservi nella serie causale un anello che l'intelletto possa concepire come ultimo, un membro che l'intelletto non debba considerare come causato. Così la ragione è in disaccordo con se stessa, affermando necessariamente e negando necessariamente la stessa cosa. Se tenta di arrestarsi dentro il finito, vien contraddetta dal pensiero che sospinge al di là di qualsiasi confine; se tenta di porsi sul terreno dell'infinito, allora il pensiero vien meno e l'intuizione la contraddice.

Invece di assumere per problemi questi, che sono veri e puri problemi del pensiero, e di seguirli come tali, l'e-

sposizione, nella forma in cui noi la possediamo, guarda altrove e va sbirciando un altro «sistema d'idee cosmologiche». Vi sono quattro idee cosmologiche, che sono dialettiche: 1) l'idea della creazione del mondo; 2) l'idea del semplice (della semplicità, spiritualità e immortalità dell'anima); 3) l'idea della libertà; 4) l'idea dell'ente necessario. Sono, come si vede, le stesse idee, che Kant ha considerate altre volte come il vero oggetto della metafisica in generale; Dio (scomposto qui in 1 e 4), immortalità, libertà. Così la dottrina delle antinomie contiene in sè tutti i concetti dialettici della ragione pura; essa avrebbe potuto abbracciare tutta la dialettica, anche la critica della psicologia razionale (al numero 2) e della teologia razionale. Intanto queste quattro idee vengono qui attagliate al «cosmologico» e adattate allo schema delle categorie. E così Kant ottiene le seguenti quattro coppie di proposizioni antitetiche, che debbono procedere secondo la quantità, la qualità, la relazione, la modalità: 1) il mondo ha un principio nel tempo ed è chiuso dentro limiti di spazio — il mondo non ha principio e non ha confini; 2) il mondo è composto di sostanze semplici — non c'è nulla di semplice nel mondo; 3) c'è libertà, ossia ci sono fenomeni, che non possono spiegarsi secondo la legge di causalità — non c'è libertà, e invece tutto accade secondo leggi naturali; 4) c'è un ente necessario — non c'è un ente necessario.

Ed ora si vede, che in queste quattro affermazioni opposte si contrappongono due grandi indirizzi del pensiero, i quali lottano senza posa l'un contro l'altro attraverso tutta la storia del pensiero umano: da un canto l'indirizzo *razionalistico-dogmatico*, d'altro canto quello *empiristico-scettico*, ovvero: da un canto l'indirizzo *idealistico*, d'altro canto quello *materialistico*. Essi stanno già l'uno di fronte all'altro nella filosofia greca, in Platone ed Epicuro. Nell'età moderna abbiamo lo stesso contrasto: da un canto la filosofia teologico-ecclesiastica, d'altro canto l'indirizzo che parte dalle scienze naturali moderne e che serve ad esse; ovvero — secondo la censura usuale—: la filosofia ben intenzionata e quella mal intenzionata. Quella ben intenzionata, ossia la filosofia che serve alla teologia, dimo-

stra la necessità che il mondo principii nel tempo (creazione), la necessità dell'ente semplice (monadologia, immortalità), della libertà di volontà, dell'ente necessario (Dio). Il pensiero empiristico-materialistico, che scaturisce dalle scienze naturali, combatte tutte queste cose e trova che il principio del mondo nel tempo, la spiritualità e immortalità dell'anima, gli avvenimenti privi di causa (libero arbitrio) e un ente necessario sono semplicemente cose, che non son date nell'esperienza: sono dunque non cose reali ma chimere. Hume o il *Système de la Nature* stanno qui contro Leibniz. (1)

---

(1) Quello della composizione della dottrina delle antinomie è un problema difficile, che probabilmente non avrà mai una soluzione pura. Pare che l'esposizione abbia per base un abbozzo compiuto molto per tempo e svolto in origine indipendentemente: secondo la concezione primitiva esso era destinato ad abbracciare *tutta* la dialettica (cioè *tutta la discussione di Kant con l'antica metafisica)* — quella dogmaticamente affermante e quella dogmaticamente negante — sotto questi quattro titoli: 1) creazione o infinità del mondo, 2) immortalità, 3) libertà, 4) Dio. Accennano a ciò specialmente i capitoli 3 e 4 della dottrina delle antinomie. Essi evidentemente presuppongono che la dottrina delle antinomie debba rappresentare e giudicare giuridicamente tutta la disputa dialettica della metafisica svoltasi sin allora. Ma poi fu trovato lo schema della « logica trascendentale », e la dialettica vi occupò il posto di dottrina dei sillogismi; e allora anche la dottrina delle antinomie si dovette cacciare a forza in questo schema. Essa vi ebbe un posto sotto il titolo di « giudizi ipotetici » e allora dovette cedere una parte del suo contenuto ai sillogismi categorici e disgiuntivi. La critica della psicologia razionale, schematizzata come teoria del sillogismo categorico, le tolse una parte essenziale del suo contenuto, e cioè la discussione con la teoria delle monadi come substruttura della psicologia e della metafisica — specialmente delle prove dell'immortalità —; e le rimase soltanto la discussione con l'atomistica, che vien sostituita dalla teoria dinamica della materia. D'altra parte la teologia razionale, formata come dottrina del sillogismo disgiuntivo, sottrasse alla quarta idea cosmologica il suo vero contenuto (la prova cosmologica dell'esistenza di un ente necessario). Così restarono per la cosmologia razionale propriamente la prima e la terza idea; e

La soluzione delle antinomie consiste, per ciò che riguarda la forma, nel porre *nec-nec* o *et et* in luogo dell'*aut-*

---

questa terza idea, l'idea di *libertà* (che in verità non appartiene affatto alle idee cosmologiche), diventò poi la parte largamente svolta. Cfr. Adickes, *Kants Systematik*, § 60 e segg. e i numerosi passi delle *Reflexionen* di Erdmann, nei quali Kant volge in qua e in là questi pensieri. La virtuosità di Kant nello schematizzare, e insieme la volubilità di tutte queste schematizzazioni, spicca ivi con straordinaria chiarezza. Si confronti anche un interessante abbozzo della dottrina delle antinomie in Reicke, *Lose Blätter* I, 105 e segg. I principii antinomici vengono quivi contrapposti l'uno all'altro come principii dell'uso dell'esperienza nel mondo dei fenomeni e dell'uso della ragione nel mondo « delle cose in generale ».

*Nei fenomeni*

I principî dell' esposizione dei *fenomeni* considerano questi tutti quanti come *condizionati* e per conseguenza non come semplicemente dati.

1) nessuna totalità assoluta (totalità *secundum quid*) della composizione, e per conseguenza il progresso infinito;

2) nessuna totalità assoluta della decomposizione, e per conseguenza nessun semplice incondizionato.

3) nessuna totalità assoluta della serie della produzione, nessuna spontaneità incondizionata;

4) nessuna necessità incondizionata (tutte le cose possono esser tolte dallo spazio e dal tempo).

Tutti questi principî sono obiettivamente certi come principî dell'uso empirico, ma sono in contrasto con la ragione.

*Nelle cose in generale*

Principî della razionalità o comprensione dei medesimi. Dal generale al particolare sintesi assoluta.

1) Tutto (*All*) incondizionato del tutto (*des Ganzen*) dipendente. Origine del mondo (*in mundo noumeno datur universitas*).

2) Semplice incondizionato (*monas*).

3) Spontaneità incondizionata dell'azione (*libertas transsc.*)

4) Esistenza incondizionatamente necessaria (*necessitas absoluta, originaria*).

Questi principî sono subbiettivamente necessarî come principî dell'uso della ragione nel complesso della conoscenza. Unità del molteplice della conoscenza intellettiva. Essi sono *praticamente* necessari in considerazione del...... (*interrotto*).

*aut.* Il *nec-nec* nelle due prime antintesi. Il buon senso comune ha l'impressione, che debba pur essere possibile dare una risposta semplice, con un «sì» o con un «no», alla domanda «il mondo è finito o infinito nello spazio e nel tempo?» e a quella «le parti ultime, di cui è composto il mondo, sono semplici (non estese) o estese?» Ma è certo che, appena il metafisico tenta una risposta, sorge subito anche la contraddizione. Se egli dice che il mondo è finito, allora sorgono le domande: «e al di là del confine che cosa c'è? Lo spazio vuoto e il tempo vuoto? E «che cosa son essi? Di che son fatti? E perchè dovrebbe essere impossibile il riempirli? E sono essi mai pensabili se non riempiti? Il tempo vuoto e lo spazio vuoto non son forse non-cose esistenti (*seiende Undinge*)? O dunque anche lo spazio e il tempo stessi sono limitati?». Appena tentiamo di formare questo pensiero, ci accorgiamo subito della sua impossibilità. Se poi ci appigliamo all'altro partito e dichiariamo che il mondo non ha principio nel tempo e non ha limiti nello spazio, vediamo che nemmeno quest'altro pensiero può reggersi. Se il mondo non ha principio, allora dovrebbe essere scorsa un'eternità prima che potesse essere raggiunto il punto del presente. E può un tempo infinito essere scorso sino a un punto di tempo determinato? E così è pure dello spazio: il mondo esiste egli come un infinito nello spazio? E allora, dunque, se io mi ponessi sull'ultima stella fissa visibile, vedrei dinanzi a me un nuovo mondo di stelle fisse? E se io ripetessi questa prova mille volte, dieci milioni di volte, io non sarei tuttavia più vicino al limite? il limite resterebbe sempre infinitamente lontano da me? e io potrei moltiplicare per se stesse queste mille volte, questi dieci milioni di volte, quante volte io volessi, e tuttavia tutto ciò rimarrebbe qualche cosa di infinitamente piccolo di fronte all'infinità dell'estensione reale? L'intelletto prova le vertigini e torna ad aggrapparsi alla finità, dicendo: infinito e reale sono predicati che si escludono a vicenda.

In guisa simile avviene nella divisione. Anche qui l'intelletto comincia coll'essere propenso ad ammettere parti ultime. Sono queste estese? Ma allora esse non sono ultime: perchè mai ciò che è esteso non dovrebbe potersi

dividere, almeno teoricamente? Così dunque noi non giungiamo alla fine: possiamo giungere alla fine solo se immaginiamo le ultime parti come semplici (non estese). Ma come è ciò possibile? Comporre i corpi estesi con parti non estese, non è lo stesso come se si volesse comporre una linea con punti? Quanti punti fanno un pollice e quante monadi fanno un corpo? Dunque nemmeno questo è possibile e l'intelletto ricorre di nuovo agli atomi estesi.

Infine, la serie causale è essa finita o infinita? Manifestamente essa non può essere infinita, la serie deve avere un ultimo termine, che non dipenda più da un altro, un qualcosa che esista per se stesso, un ente necessario. Se non ci fosse un ente necessario, non potrebbe nemmeno esservi nulla di accidentale, nulla che esistesse soltanto mediante un'altra cosa. Il «mediante un-altro» non può andare sino all'infinito, così come una catena pendente non può essere infinita e deve avere un ultimo anello, con cui essa è sospesa ad un chiodo. Naturalmente, non appena si tenta di designare un tale estremo, un tal incondizionato, un tal necessario, si presenta la contraddizione: ciò che può sempre esser dato, non è un estremo; l'intelletto non può fare a meno di domandarne la causa. E così dunque l'intelletto vien sballottato senza fine tra le due antitesi, che alternativamente lo attraggono e lo respingono, e non può mai aver riposo.

La soluzione data dal Kant è: lo spazio e il tempo, i corpi e i movimenti che sono in essi, e così pure la serie causale, non sono qualche cosa di assolutamente esistente: sono soltanto fenomeni prodotti dal soggetto mediante sintesi produttiva. Sono soltanto nella funzione della sintesi e mediante essa. Ora questa funzione, per sua natura, non è nè finita nè *actu* infinita, ma infinita *in potenza*, può essere sempre spinta più innanzi. Si prenda la serie dei numeri: essa non è finita; io posso sempre — mediante l'addizione andare oltre qualsiasi numero; ma nemmeno è infinita: essa non si presenta in nessun luogo come infinita: ha soltanto infinità potenziale nel pensiero della possibilità di una sintesi ulteriore. Ora, precisamente così è per lo spazio e per il tempo: essi hanno infinità potenziale nella funzione della sintesi: io posso prolungare in

*indefinitum* ogni linea ed ogni decorso di tempo; ma, nè nel mondo corporeo che riempie lo spazio, nè nella serie degli avvenimenti che riempie il tempo, io posso mai giungere ad un punto estremo, al di là del quale cominci lo spazio vuoto o il tempo vuoto. E lo stesso è per la divisione: come ogni numero è divisibile *in indefinitum*, così sono divisibili *in indefinitum* ogni spazio e tutto ciò che riempie uno spazio. E così pure nella serie causale sono dati il *regressus* e il *progressus in indefinitum*: nella serie non può darsi un membro, che sia l'ultimo.

Effettivamente, sarà questa la sola soluzione possibile di questo problema. Se si considerano lo spazio e il tempo come cose esistenti in sè, allora non si potrà sfuggire a quel dilemma: « o son dati come finiti o son dati come infiniti ». Se essi sono reali soltanto nelle funzioni della sintesi, allora la questione perde la sua importanza per l'intelletto: non la perde (e nemmeno Kant lo afferma) per il pensiero intuitivo; l'apparenza rimane, se non che essa non inganna più colui il quale sappia che essa non vuol dir nulla.

Diversa è la soluzione della terza antinomia, che è provocata dall'idea di *libertà*. In luogo di un *aut-aut* (c'è libertà di volontà—non c'è libertà) subentra qui un *et-et*. La stessa azione deve da un canto essere considerata come causalmente condizionata e può d'altro canto essere considerata come libera: nel primo caso essa vien considerata come membro della serie dei fenomeni, nel secondo come rivelazione dell'Io intelligibile. Su ciò ritorneremo più tardi. Del resto, come fu già osservato, l'idea di libertà non appartiene propriamente alle idee cosmologiche: essa fa parte della prima concezione, la quale sotto il titolo « antinomie » dissolveva tutta la vecchia metafisica dogmatica e scettica. Kant l'ha avvolta—nell'esposizione dell'antinomia—in un mantello cosmologico: l'ha introdotta sotto il titolo di causa prima, non causata; la soluzione dell'antimonia fa cadere completamente questo mantello.

La quarta idea, quella dell'*ente necessario*, che già del resto è manifestamente indivisibile dall'idea della causa prima, incondizionata, appartiene bensì realmente alle idee cosmologiche, ma non può giungere quivi a libero svolgi-

mento perchè ha trovato il suo vero e proprio posto nella critica della teologia razionale diramatasi dalle antinomie. Nella dottrina delle antinomie la quarta idea vien risolta alla stessa guisa di quella precedente: in luogo di un *aut-aut* subentra un *et et*. Il principio « tutto ha esistenza accidentale e condizionata » e « non vi è un'esistenza necessaria » vale per il mondo dei fenomeni; ma ciò non impedisce che « di tutta la serie abbia luogo anche una condizione non empirica, cioè un ente necessario incondizionatamente », o che « tutta la serie possa essere fondata in un ente intelligibile, che sia perciò libero da ogni condizione empirica e contenga piuttosto la base della possibilità di tutti questi fenomeni ».

## 3. — *LA TEOLOGIA RAZIONALE*

La critica della *teologia razionale* è in sette capitoli. I due primi contengono, se così vuolsi, la deduzione metafisica del concetto di Dio, in quanto essa lo fa derivare dal sillogismo disgiuntivo; i capitoli seguenti dànno poi la critica trascendentale (invece della deduzione) in forma di risposta negativa alla domanda: « può la validità obiettiva di questo concetto esser dimostrata teoreticamente? »

Il *concetto di Dio* è quello già sviluppato da Kant in *L'unico argomento possibile per una dimostrazione dell'esistenza di Dio* (1763): Dio è l'insieme della realtà, cioè la totalità di tutta la realtà pensabile *(omnitudo realitatis)*; Dio è l'*ens realissimum* che riunisce nella sua essenza tutte le determinazioni positive possibili, sicchè spetta a lui ogni predicato possibile, senza limitazione; Dio è perciò il fondamento originario della possibilità di tutti gli esseri, e da Dio deve considerarsi derivata per limitazione l'essenza loro, sicchè non vi è essere che non sia posto nell'essenza di Dio.

La critica deve ora decidere se a questo concetto può assegnarsi validità obiettiva nella stessa guisa che ai concetti della ragione pura. Una critica che si pone decisamente sul terreno dell' analitica, avrebbe potuto contentarsi di accennare semplicemente, che realtà nel senso della categoria significa « essere oggetto di esperienza pos-

sibile » o « potere esser dato nell'intuizione » e che tale realtà naturalmente può toccare soltanto a cose singole, ma non alla totalità di tutto ciò che è pensabile. Dio, come essere semplicemente trascendente, potrebbe avere naturalmente solo realtà intelligibile, solo la realtà di una cosa pensabile o di un'idea, e quindi soltanto realtà assoluta nel senso del sistema platonico o di quello spinoziano o di quello hegeliano, nei quali appunto la pensabilità coincide con la realtà assoluta. Intanto, poichè i dibattimenti sulla realtà del concetto di Dio hanno rappresentato una parte così importante nella storia della filosofia, Kant ritiene consigliabile di « redigere distesamente gli atti di questo processo e di depositarli nell'archivio della ragione umana, ad evitare in avvenire errori di simil genere ». E così egli espone distesamente le forme possibili dell'argomentazione per mostrarne la futilità.

Con la ragione speculativa l'esistenza di Dio si può dimostrare in tre modi: ontologico, cosmologico e fisico-teologico.

La *prova ontologica* deduce l'esistenza dallo stesso concetto di Dio: l'irrealtà dell'*ens realissimum* non può esser pensata, ossia, secondo le parole di Spinoza, *Dei essentia involvit existentiam*. La critica di Kant giunge a questo risultato: l'esistenza non è nota di un concetto, « *essere* non è un predicato reale », cioè non è un contenuto di pensiero che possa costituire elemento di un concetto: cento talleri reali non contengono più contenuto di pensiero che cento talleri possibili (pensati). Dunque l'esistenza di una cosa non può mai, in un giudizio logicamente necessario (analitico), essere dedotta dal suo concetto: essa può esser provata soltanto o mediante la diretta rappresentazione della cosa nell'intuizione, o mediante la prova, che la cosa è connessa, secondo leggi empiriche, con percezioni date. Tutti i principî esistenziali sono sintetici, ossia ogni reale è accidentale; la necessità — cioè la necessità condizionata — non spetta alle cose, ma solo ai giudizi, presupponendosi che valgano quelle premesse, da cui essi sono dedotti. Ossia, secondo le parole di Hume, il contrario di ogni affermazione su fatti è pensabile, *the contrary of every matter of facte is possible.*

È facile vedere che questa critica ha valore unicamente sul terreno dell'empirismo. Un rappresentante della teoria razionalistica, per es. Spinoza, replicherebbe: la critica non colpisce i nostri pensieri; la nostra argomentazione « ontologica » non riguarda l'esistenza di Dio nel mondo sensibile intuitivo; noi restiamo nel mondo intelligibile: quella realtà di Dio, della quale si tratta, non è l'« empirica », ma soltanto la « trascendente ». Una critica della prova ontologica dovrebbe dunque esser fatta in modo completamente diverso: essa dovrebbe mostrare che il concetto di una unità di tutta la realtà ideale è intrinsecamente impossibile, qualora non abbia in sè le *denominationes intrinsecas* del vero concetto. Se si mettono in una stessa serie Dio e talleri, allora certamente è facile dimostrare l'assurdità della prova ontologica. Al concetto di Dio, svolto giustamente nell'esposizione, Kant sostituisce nella critica la rappresentazione volgare di Dio, quale essere singolo empirico, rappresentazione che però potrebbe a stento ascriversi con diritto a Cartesio, al quale in conclusione è diretta la critica. Però quel che impedisce a Kant di criticare la prova ontologica in quella forma nella quale essa è pensata e nella quale soltanto essa ha un significato, pare che sia la circostanza, che i pensieri proprii del Kant si muovono affatto nella stessa direzione: Dio unità del mondo intelligibile. Chi al mondo intelligibile attribuisce realtà—naturalmente realtà intelligibile—e unità, non può confutare, se non in quella forma vuota di senso, la prova ontologica di Dio.

La *prova cosmologica* conclude, secondo Kant, in questa maniera: se vi è l'accidentale e il condizionato, vi deve essere anche il necessario e incondizionato; ora l'accidentale è reale, dunque è reale anche il necessario. Prova della premessa: l'accidentale e condizionato ha la sua esistenza mediante un altro; ora non può esservi soltanto un reale tale, che abbia la sua esistenza mediante un altro; il *regressus* ad un altro non può andare *in infinitum*. Bisogna dunque, giacchè c'è il reale accidentale, che ci sia anche un ente che sia mediante se stesso, cioè un *ente necessario* e questo ente necessario è l'ente più reale di tutti: Dio.

La critica di questa prova tocca parecchi punti, fra i quali io rilevo i seguenti: 1) L'essere necessario non è necessariamente il più reale di tutti: qualsivoglia essere limitato può valere altrettanto bene per incondizionatamente necessario; dunque dal concetto di essere necessario — quand'anche fosse un concetto valido — non si potrebbe ancora dimostrare l'esistenza di Dio come essere più reale di tutti (così nel 3. capitolo). 2) Il principio: l'essere necessario è quello più reale di tutti, è in fondo soltanto l'inversione del principio: l'essere più reale di tutti esiste necessariamente, e quindi della prova ontologica; dunque è falso. 3) Il concetto di essere necessario non è un concetto valido: l'esistenza di una cosa non può mai essere rappresentata come assolutamente necessaria: nulla ci impedisce di pensare il non-essere di essa, ossia: necessità e accidentalità riguardano non le cose stesse, ma soltanto il pensiero; a noi è imposto di cercare ad ogni condizionato un condizionante; nella realtà, nel mondo dell'esperienza possibile, non si trova però mai un condizionante che sia incondizionato.—Al che potrebbe osservarsi, che la critica colpisce soltanto coloro, che pongono Dio nella stessa serie delle condizioni empiriche, considerandolo come un essere singolo con realtà e causalità empiriche.

La *prova fisico-teologica,* in quanto essa procede da dati empirici, non appartiene propriamente alla critica dei tentativi della ragione pura di costruire la realtà *a priori.* E perciò Kant qui si limita a sfiorarla. La prova conclude così: Nel mondo noi troviamo tanto ordine, tanta opportunità, tanta bellezza, «che dinanzi a tante e sì incommensurabilmente grandi meraviglie ogni lingua perde la sua espressione, i numeri perdono la loro capacità di misurare e persino i nostri pensieri perdono ogni limitazione, sicchè il nostro giudizio intorno al tutto deve risolversi in uno stupore tanto più eloquente, quanto esso è muto». Questa disposizione opportuna non è una conseguenza necessaria della natura degli elementi: essi, per quanto noi vediamo, si comportano indifferentemente verso qualsiasi disposizione. Dunque l'ordine deve esser fatto risalire ad un'intelligenza ordinatrice, e cioè ad *una* intelligenza co-

smica, giacchè il mondo, almeno a quanto ci mostra la nostra esperienza, si presenta come un sistema unico.

Kant considera come valide le premesse della prova, ma attacca la conclusione « dunque esiste Dio, l'*ens realissimum* ». La prova, dice Kant, conduce tutto al più ad un architetto del mondo per il campo della nostra esperienza, ma non ad un creatore del mondo con i predicati di un *ens realissimum* : infinito, eterno, onnipotente, onnisciente etc. Dunque alla teologia speculativa non si rende così nessun servizio, ed essa resta fondata sulle prove *a priori* e infine sull'argomento ontologico.

Kant non entra nella questione « *sino a qual punto la forza dimostrativa della conclusione empirica analogica basti per fondare la fede nell'esistenza di un'intelligenza architettatrice del mondo* ». Egli nota soltanto, che questa prova—come la più antica, la più chiara e la più adatta alla comune ragione umana—merita sempre di esser nominata con riguardo : da nessun dubbio di speculazione sottile la ragione può esser tanto depressa, che uno sguardo alle meraviglie della natura e alla maestà del creato non la debba strappare all'indecisione del suo almanaccare, come ad un sogno. Ma egli d'altro canto accenna che la conclusione non potrebbe reggere alla più acuta critica trascendentale: forse la natura liberamente operante — « la quale rende possibile ogni forza e forse anche persino la stessa ragione » — è il principio ultimo della formazione del mondo, quello che non si può più ricondurre a nessun altro (ragione divina). Quest'osservazione ricorda i dialoghi di Hume sulla religione naturale : con qual diritto noi vogliamo prendere a modello del principio formatore del mondo questa piccola eccitazione cerebrale che si chiama ragione? Questo è un antropomorfismo temerario, così come si avrebbe un aracnomorfismo infondato, se i ragni su di un pianeta abitato esclusivamente da essi volessero far derivare l'ordine del mondo da una forza tessitoria cosmica. In questo punto Kant avrebbe potuto rimandare alle idee esposte da Hume come a un complemento della sua critica delle prove di Dio. Le idee esposte da Hume danno ciò che Kant non dà: la critica di una teologia naturale procedente dal punto di vista della riflessione empirica.

Conformemente all'indirizzo puramente razionalistico della *Critica d. rag. pura* Kant propriamente trova luogo soltanto per la metafisica aprioristica e per la di lei critica. La domanda critica kantiana « sino a qual segno la ragione può conoscere *a priori* la realtà? » esclude da tutto principio ogni considerazione riguardante la forma concreta della realtà. Certamente il quesito, « se non sia possibile una metafisica *a posteriori* », « se la domanda sull'essenza e sulla costituzione della realtà non consenta una risposta in base a tutta la conoscenza empirica — se non in affermazioni apodittiche, tuttavia almeno in vedute fondate — », dovrà valere in sè per un quesito affatto ragionevole. È questa la via che fu battuta dalla metafisica posteriore, per es. da Schopenhauer e Fechner.

### 4.—*APPENDICE. DEDUZIONE TRASCENDENTALE DELLE IDEE*

Alla critica delle idee, o piuttosto alla critica del modo falso in cui esse erano trattate nell'antica metafisica, la quale vedeva in esse gli oggetti di una scienza obiettiva e dimostrativa *a priori*, segue ora il capitolo intitolato « Appendice intorno all'uso regolativo delle idee della ragione pura ». Chi guarda anzitutto ai risultati positivi della *Critica d. rag. pura*, deve vedere nell'« Appendice » la vera parte capitale della dottrina kantiana delle idee: l'appendice ci dà la riabilitazione delle idee o propriamente la dottrina del loro giusto uso,—se così vuolsi—la loro *deduzione trascendentale*, una deduzione limitata e condizionata ma tuttavia reale, una prova che esse sono legittime e hanno valore per la conoscenza. Le idee della ragione non sono certo come i principî dell'intelletto, veri principî costruttivi della natura, ma sono tuttavia *principî necessarii all'uso dell'intelletto*: principî *regolativi*, non costitutivi — dice Kant che non abbandona mai quel suo sistema di distinzioni. La ragione, per sua natura, ci conduce ad un sistema di conoscenza assolutamente unico e completo. Il suo ideale è il sistema logico con una partizione completa della realtà secondo lo schema della coordinazione e subordinazione astratta delle forme e delle regole, ed essa introduce quest'ideale nella concezione della realtà, onde ne viene che

questa concezione si presenta come un sistema astratto. La legge della classificazione logica, che è la maggior possibile generalizzazione e la più ampia divisione astratta che sia possibile fare, è perciò un principio sintetico *a priori*, che ha validità obiettiva quale principio euristico. Il sommo ideale della conoscenza razionale è però l'unità secondo pensieri di fini: un collegamento di tutte le cose secondo leggi teleologiche sarebbe la conoscenza assoluta. E così si avrebbe, che la ragione, per raggiungere la suprema soddisfazione speculativa, non può fare a meno di portare questa premessa alla realtà e quindi di tornare anche a fare la premessa di questa premessa; e che la causa fondamentale del mondo deve pensarsi secondo la analogia di un'intelligenza creante secondo idee. E in ciò ci guarderemo dal pensare che noi potremmo determinare la causa fondamentale del mondo e dell'unità del mondo in se stessa, nella sua essenza; « noi abbiamo soltanto premesso un qualcosa, senza avere però affatto alcun concetto di quel che esso sia in se stesso; ma — in rapporto all'ordine sistematico e opportuno del creato, ordine che noi dobbiamo presupporre quando studiamo la natura — abbiamo pensato quell'essere a noi sconosciuto secondo l'analogia con un'intelligenza, cioè — in considerazione degli scopi e della perfezione che si fondano su di esso — fornito di quelle proprietà che — secondo le condizioni della nostra ragione—possono contenere il fondamento di una tale unità sistematica ». Ossia, togliendo i pensieri da questo stentato periodo pieno d'incisi: la ragione umana non può fare a meno di introdurre nella realtà non soltanto la sua natura *logica*—le categorie—, ma anche la sua concezione *teleologica*—le idee. Allora essa può dire a se stessa, di essere derivata dalla medesima causa fondamentale, dalla quale provengono anche le cose, e che perciò la concezione conforme alla sua natura non sarà affatto anche conveniente alla natura delle cose e della loro causa fondamentale, se essa non sia anche in grado di pensare adeguatamente ed esaurientemente l'essenza delle cose e della loro causa ultima. Nella seconda metà della *Critica del giudizio* la trama di questi pensieri è più vasta: li incontreremo più in là.

### 5. — *EPILOGO*

Vengono ora, sotto il titolo di ***Metodologia***, una serie di riflessioni sul tema della critica, specialmente della dialettica, riflessioni che sono disposte sotto alcuni titoli (Disciplina, Canone) ricavati dallo schema di una metodologia logica. Il secondo e il terzo capitolo della *Disciplina della ragione pura* formano, insieme col *Canone della rag. pura*, una specie di *epilogo*, come i due ultimi capitoli della ricerca di Hume sull'intelletto umano. Essi mostrano che queste ricerche non solo *non sono pericolose*, ma sono anzi piuttosto utili e *necessarie per la morale e per la religione*. Cioè, esse mettono in libertà la ragione, tanto di fronte al dogmatismo negativo, quanto di fronte a quello positivo; e la ragione libera non può affatto fare a meno di prender partito per il lato positivo, per Dio e per la vita futura; l'interesse pratico è tutto dalla sua parte. Si lascino dunque comparire alla luce del giorno tutti i dubbi: « la tranquillità esteriore è soltanto apparente. Il germe della contestazione, che è insito nella natura del cuore umano, deve essere sterminato; ma come possiamo noi sterminarlo, se non gli diamo libertà e persino alimento, perchè egli metta fuori le foglie, sicchè noi possiamo così scoprirlo e distruggerlo insieme con la radice ? »

Riassumendo le discussioni della dialettica (inclusa la metodologia), si può—appoggiandosi ai capitoli 3 e 4 della dottrina delle antinomie, la quale rappresenta forse nel modo più chiaro la concezione originaria — formularla nel modo seguente: Si tratta della discussione della nuova metafisica con la metafisica che v'è stata sinora. Cioè, tutta la metafisica che v'è stata sinora non aveva, come le altre scienze, un saldo patrimonio di verità riconosciute; vi erano in essa soltanto principî controversi, affermazioni, a ciascuna delle quali si contrapponeva — con uguale pretesa alla necessità di pensiero — un'affermazione opposta. Tutta la filosofia che v'è stata sinora non rappresenta altro che una guerra eterna; due indirizzi si contrappongono: l'uno, *razionalistico-idealistico*, tende a dare alle verità pratiche e religiose una base teoretica assolutamente

salda; insegna a considerare il mondo come la creazione di un essere ragionevole; concepisce i concetti logico-ontologici così, che su di essi possa fondarsi la spiritualità e immortalità dell'anima e la libertà della volontà. L'indirizzo opposto è quello *empiristico* o *dogmatico-materialistico*: esso, per mezzo della riflessione scettica, risolve nel nulla questi concetti e queste argomentazioni: la considerazione della realtà, come ci è data dalle scienze della cosmologia e della fisica, della biologia e della storia, non costringe affatto l'intelletto a veder nella natura l'opera di un'intelligenza estramondana; essa non conduce nè ad una causa prima (atto della creazione), nè alla possibilità di spiegare il mondo per mezzo di scopi. E così è anche dell'immortalità e della libertà: una spassionata considerazione teoretica mostra, che la vita psichica corre parallela a quella fisica e dividerà dunque con questa il principio e la fine; e che tutti i processi della vita interiore, non esclusi i processi volitivi, lasciano conoscere regolarità e nesso causale nello stesso senso di quelli fisiologici. Escludere certi fenomeni dal campo della spiegazione naturale è completamente inammissibile.

Così questi due indirizzi si oppongono l'uno all'altro. L'uno mette innanzi l'interesse *pratico* della ragione ed è pronto a sacrificargli quello teoretico: la ricerca filosofica *deve* condurre ad un risultato tale, che possa coesistere con la morale, con la religione e con la conservazione degli ordinamenti pubblici. L'altro mette innanzi l'interesse *scientifico* ed è pronto a sacrificargli quello pratico; la verità anzi tutto! L'intelletto deve vedere le cose com'esse sono, deve, senz'aver riguardo a nulla, trarre le ultime premesse e conseguenze, senza preoccuparsi se il mondo o la concezione del mondo da esso costruiti piacciano o meno all'animo. E questa conseguenza è appunto: «Di Dio, della libertà, dell'immortalità la scienza non sa nulla» (Hume); ovvero: « Dio, la libertà, l'immortalità sono immagini fantastiche, la scienza le esclude » *(Système de la Nature)*.

Questa è la contesa. La *sentenza giudiziaria* di Kant è: entrambi hanno ragione ed entrambi hanno torto: hanno ragione in ciò che essi affermano, hanno torto in

ciò che essi negano. La filosofia scettico-materialistica ha ragione nel pretendere che nulla possa sottrarsi alla libera indagine scientifica, che l'intelletto abbia il diritto d'indagar tutto e di metter tutto in dubbio; essa ha anche ragione nell'affermare, che tutte le prove teoretiche della realtà obiettiva delle idee di Dio, di libertà e d'immortalità sono vane. Ma essa ha torto nel ripudiare poi queste idee come semplici illusioni prive di senso. L'idealismo ha proprio ragione nell'insistere sulla loro validità, ma esso non può attribuire loro realtà « obiettiva », realtà nel mondo degli obietti, come la si attribuisce ai concetti dell'intelletto. La loro validità poggia sul bisogno « subbiettivo » della ragione, sul bisogno speculativo di unità e sul bisogno « pratico » di ammettere nella realtà un senso razionale.

Dunque la scienza e la fede non sono termini contrarî, ostili; entrambe sono indispensabili per la vita spirituale dell'umanità e possono stare l'una accanto all'altra: la scienza nell'intelletto, la fede nella ragione pratica: come intermediaria fra di esse sta la ragione speculativa che pensa le idee.

La posizione di Kant è questa: egli dà all'intelletto quel che gli appartiene; l'indagine libera e illimitata della realtà data; ma dà anche alla fede ragionevole quel che le appartiene: l'interpretazione del senso della realtà per mezzo di idee. Ma l'« idealismo trascendentale » aiuta ad uscire dall'apparente contraddizione: l'intelletto ha per patria il *mundus sensibilis*; la ragione, anzitutto quella pratica, ha per patria il *mundus intelligibilis*, la cui realtà deve inevitabilmente essere ammessa anche dall'intelletto, benchè questo naturalmente l'ammetta soltanto come « concetto-limite », contro cui esso cozza senza poterlo riempire positivamente.

## *II.—I PROLEGOMENI E LA SECONDA EDIZIONE DELLA CRITICA DELLA RAG. PURA*

Chiudo l'esposizione del contenuto della critica della ragione pura con un'osservazione sulle due successive rielaborazioni del suo oggetto.

I *Prolegomeni ad ogni metafisica futura, che potrà presentarsi come scienza*, i quali apparvero due anni dopo della *Critica della ragion pura*, sono, per il loro contenuto essenziale, un estratto dell'opera principale, alla quale essi si richiamano ripetutamente; essi mettono in speciale rilievo i punti capitali e, senza modificarne essenzialmente il contenuto, li espongono in forma diversa, secondo il metodo analitico invece che secondo quello sintetico (questa distinzione è fatta da Kant stesso): partono dal prodotto dell'intelletto, dalla matematica e dalla fisica, mentre la *Critica d. rag. pura* partiva dalle fonti. Mentre Kant vi lavorava, vide le prime recensioni della *Critica d. rag. pura*; anzitutto la critica delle *Göttingischen Gelehrten Anzeigen* (19 genn. 1782) fatta da Garve e aggiustata da Feder. Essa lo indusse a inserire nella nuova opera una serie di repliche irose. (1) Quel che più gli dispiacque fu il vedersi paragonato a Berkeley; il sentir dire che la *Critica d. rag. pura* conteneva un « sistema d'idealismo superiore » (così lo designava Feder). Kant credette così di veder usato contro il suo sistema il procedimento — caro a coloro

---

(1) B. Erdmann nella sua edizione dei *Prolegomena* (1878) ha distinto, anche tipograficamente, i due elementi. Certo la distinzione non si può fare così nettamente. Del sorgere dei *Prolegomena* si occupa ora Erdmann nelle *Historische Untersuchungen über Kants Prol.* (1904); della forma che assunsero poi i pensieri sotto l'influsso dell'accoglienza che trovarono presso i contemporanei, sino alla 2. ediz., si occupa lo stesso Erdmann nell'opera *Kants Kritizismus in der 1. und 2. Aufl. der Kr. d. r. V.* pubblicata come introduzione alla sua edizione della *Kr. d. r. V.* Il punto di vista, da cui parte generalmente l'autore, consiste nell'addurre prove per dimostrare che lo scopo principale della Critica è quello di provare che una conoscenza trascendente è impossibile e per dimostrare che questo scopo principale negativo, benchè oscurato qua e là dal lato positivo messo talvolta in rilievo (come nella prova della possibilità della conoscenza razionale dentro il campo dell'esperienza possibile), ha tuttavia conservato la sua antica posizione. A me pare che non si possano reggere nè la determinazione dello scopo principale, nè la determinazione delle divergenze tra gli scritti posteriori e la 1. edizione.

« pei quali la storia della filosofia è la loro filosofia » — consistente nell'affibbiare a pensieri nuovi nomi antichi di sette (procedimento che è elevato a sistema nella polemica cattolica, nella quale la storia della filosofia non è altro che il *catalogus errorum*; e i diversi=*ismi* stanno pronti come tante bare per accogliere i pensieri nuovi, non approvati). Kant protesta vivacissimamente contro questo procedimento. Col tono di chi ha forte la coscienza di sè, egli afferma che nel suo libro si trovano realmente pensieri nuovi e seriissimi, d'importanza capitale per la metafisica; solennemente egli fa sospendere a tutti i metafisici il loro lavoro, sinchè essi non abbiano risposto alla sua domanda sulla possibilità della conoscenza sintetica *a priori*. Egli protesta specialmente contro l'affermazione, che egli batta la stessa via del « buon Berkeley »; afferma che il suo idealismo non ha nulla di comune con l'idealismo di quest'uomo, il quale spalanca porte e portoni al fanatismo; anzi — conclude Kant — « il fanatismo, che in un'età illuminata non può prosperare, se non nascondendosi dietro una metafisica scolastica — sotto la cui protezione esso può quasi osare di smaniare contro la ragione—viene scacciato, mediante la filosofia critica, da questo suo ultimo nascondiglio ». In una serie di osservazioni sui rapporti storici del suo pensiero con quello dei predecessori, Kant collega la sua ricerca — invece che a Berkeley — a D. Hume, il quale propriamente è stato il primo a porre il problema della filosofia critica, benchè non l'abbia risolto. In questo rapporto egli accentua i momenti *empiristico-agnosticistici*, mediante i quali egli si sa legato con Hume: come costui, così anche Kant insegna che tutta la nostra conoscenza è limitata all'esperienza possibile: e per prima cosa la *Crit. d. rag. pura* ha dimostrato con principî l'impossibilità della speculazione trascendente. Contro Berkeley Kant mette in rilievo gli elementi realistici, in quanto Berkeley non soltanto — com'è naturale — ammette la realtà delle cose in se stesse, ma anche tien fermo risolutamente alla realtà empirica dei corpi. (1)

---

(1) Del resto voglio ancora osservare che la recensione gottinghese, benchè non sempre colga giusto, tuttavia nè nella forma datale da Feder, nè nella forma in cui la compose origi-

Nelle parti che si presentano come « estratto » della *Crit. d. rag. pura* sta in prima linea un altro momento, quello *razionalistico:* Kant vi rileva che soltanto la filosofia critica è in grado di dar ragione delle scienze razionali matematiche e della scienza naturale pura e della loro forma

---

nariamente Garve, è così stolta come la si è voluta rappresentare. Direi anzi che, come prima recensione di un'opera tanto difficile e tanto strana, non è cattiva, e che, come recensione tedesca, dà realmente poco appiglio al biasimo d'immodestia. Questo mio giudizio vale anzitutto per l'opera di Garve, quale essa fu poi stampata nella *Allg. Deutsche Bibl.* (appendice al vol. 37-52, sez. 2). Ma anche per Feder il rimprovero di arroganza o addirittura di malevolo fuorviamento appare del tutto infondato. Su tutta questa questione e sulla corrispondenza tra Kant e Garve che ne derivò cfr. A. Stern, *Über die Beziehungen Garves zu Kant* (1884). Del resto, Feder, nel suo *Versuch einer möglichst kurzen Darstellung des Kantischen Systems*, ha mostrato di essere in grado di capire Kant (*Philos. Bibl.* di Feder e Meiners III. 1-13, 1790). In quest'opera egli ha formulato pel suo uditorio, in 12 pagine e in 25 massime, in forma succinta quanto comprensibile, tutto il contenuto della *Crit. d. rag. pura*. Che nella cerchia dei Kantiani Gottinga fosse ritenuta il vero focolare della resistenza contro la nuova verità, si rileva ora dall'epistolario, come per es. da una lettera del marburghese J. Bering a Kant (21 settembre 1786, *Briefwechsel* I, 442), in cui Bering partecipa a Kant che a Marburg si è proibito di far lezioni sulla di lui filosofia e si fa risalire il divieto a Meiners-Feder. Sui rapporti ulteriori di Feder con la filosofia kantiana, sull'« amputazione della sua fama di docente e di autore », che ne ebbe a patire, si veda l'autobiografia (che anche per altri riguardi merita di esser letta) di questo onest'uomo (pag. 115 e segg.), il quale non appartiene certo alla schiera dei pensatori indipendenti, ma certo nemmeno (come invece può dirsi di Meiners) a quella degli scimuniti tronfi. È peccato, che Kant abbia avuto sì bassa opinione di lui ...e del resto di quale dei suoi avversari ebbe Kant un'alta opinione? Se Kant si fosse lasciato indurre ad una discussione con l'indirizzo empiristico rappresentato da Feder e — più decisamente — da Aenesidemus, la sua filosofia ne avrebbe ricevuto una luce, che avrebbe evitato parecchi malintesi. Del resto è notevole, che egli abbia suggerito ripetutamente a Beck un confronto tra la filosofia di Hume e quella di Kant (*Archiv für Gesch. der Phil.*, II. 617, 619).

e validità. Ora, siccome queste discipline esistono come scienze riconosciute, ne viene che la giustezza della teoria critica della conoscenza viene ad esser fondata come su di un *factum*: se essa è la sola spiegazione possibile della possibilità di quelle scienze razionali di oggetti, allora è con ciò dimostrata la sua verità. E, da canto suo, questa filosofia dà alla conoscenza naturale matematica una base gnoseologica attendibile, che l'assicura «contro tutte le angherie di una superficiale metafisica, la quale ne mette in dubbio la realtà obiettiva dei principî». Infine la filosofia critica aiuta anche la metafisica a muoversi con sicurezza scientifica, sbarrandole da un canto la falsa via della speculazione trascendente e mostrandole d'altro canto il compito necessario e possibile; quello di formare la *Weltanschauung* con principî della ragione, tanto coi principî teoretici dell'unità sistematica dell'uso dell'intelletto, quanto infine coi principî pratici di una ragione che si orienta secondo l'idea di uno scopo finale.

Ma l'«idealismo» appare — tanto qui quanto là—come un semplice mezzo, «l'unico mezzo di risolvere il problema, sulla cui soluzione poggia intieramente il destino della metafisica e in cui va a finire tutta la critica», cioè il problema di mostrare la possibilità della conoscenza sintetica *a priori*. L'idealismo trascendentale, che insegna a concepire lo spazio e il tempo come forme intuitive e le cose che stanno nello spazio e nel tempo come fenomeni, rende, da un canto, possibile la conoscenza *a priori* del mondo dei fenomeni, costruendo aprioristicamente i fenomeni nello spazio e nel tempo; e, d'altro canto, rende certa l'esistenza di un mondo sovrasensibile, come quella di un necessario correlativo del mondo dei fenomeni e assicura così la nostra *Weltanschauung* contro le «sfacciate affermazioni del materialismo, del naturalismo e del fatalismo, le quali restringono il campo della ragione».

Questi stessi momenti caratterizzano le modificazioni introdotte nella *seconda edizione*, la quale comparve sei anni dopo della prima. Il momento realistico e quello agnosticistico sono qua e là un po' più accentuati per mezzo di omissioni e aggiunte; poche considerazioni sull'«oggetto delle nostre rappresentazioni», le quali pareva potessero

essere fraintese nel senso di un idealismo assoluto, sono tralasciate; è invece inserita una confutazione dell'idealismo; la deduzione trascendentale è limitata più nettamente allo scopo gnoseologico, eliminando dalle fonti della conoscenza la deduzione psicologica o «subbiettiva»; e inoltre la delimitazione dell'uso dell'intelletto puro (cioè solo nel campo dell'esperienza possibile) è qui fatta rilevare già nella deduzione trascendentale. D'altra parte, con discapito della chiarezza, è fatta entrare nell'introduzione della critica la considerazione, fatta nei *Prolegomeni*, che la matematica e la scienza naturale pura sono scienze riconosciute di carattere puramente razionale; e così viene diminuita l'importanza della deduzione trascendentale (Kant dichiara qua e là che essa per quelle scienze non è affatto necessaria), nonchè quella dei risultati positivi della delimitazione di fronte a quelli negativi. Con tutto ciò Kant ha ragione, quando dichiara nella prefazione che le modificazioni non toccano i principî nè i loro argomenti, ma soltanto la forma dell'esposizione. È certo, che Kant stesso visse nel convincimento, che i suoi pensieri, dopo il definitivo consolidarsi della concezione critica fondamentale, non avessero subìto più alcun cambiamento. (1)

Questo vale specialmente per due punti, e cioè per la posizione rispetto al razionalismo e per quella rispetto all'idealismo. Quanto al *razionalismo*, esso dà il carattere al sistema gnoseologico tanto nella prima quanto nella se-

---

(1) Cfr. ora una lettera di Kant diretta a Bering (Marburg), in data del 7 aprile 1786 (*Briefw.* I, 417). «Non avrò da fare modificazioni essenziali, perchè ho riflettuto abbastanza a lungo le cose prima di metterle in carta, avendo anche ripetutamente vagliati ed esaminati tutti i principî che appartengono al sistema, trovandoli sempre sicuri in se stessi e nel loro rapporto col tutto. Ora, siccome, se questo lavoro mi riesce, quasi chiunque lo guardi avrà facoltà di abbozzare su di esso un sistema di metafisica, così io differirò a un po' più avanti la elaborazione di quest'ultima per guadagnare tempo pel sistema della filosofia pratica, il quale è intimamente collegato con la metafisica ed ha bisogno di un'elaborazione simile, per quanto la difficoltà in esso non sia così grande».

conda edizione, e anzi vien fatto spiccare con maggior chiarezza nella nuova prefazione. Se esso qua e là nell'esposizione viene un po' abbassato mediante l'accentuazione del realismo e della delimitazione, tuttavia non vi è mai dubbio, neppure un momento, che in prima linea si tratti di fondare la possibilità della conoscenza razionale — naturalmente soltanto di quella degli oggetti quali fenomeni. Veramente si presentano qua e là delle espressioni, le quali insistono tanto sull'eliminazione della metafisica trascendentale, che, se noi non avessimo altro che alcuni di tali frammenti, dovremmo mettere Kant insieme con Hume. A questi passi appartiene sopratutto un'osservazione inserita da Kant nella prefazione ai *Principî metafisici della scienza naturale* (1786), nella quale si dà come base del sistema della *Critica d. ragion pura* il principio: « che tutta la ragione speculativa non giunge mai oltre agli oggetti dell'esperienza possibile ». « Se si può dimostrare, che le categorie non possono essere adoperate se non riguardo agli oggetti dell'esperienza, allora il rispondere alla domanda « com'esse la rendano possibile » è certo importante abbastanza per compiere—quando sia possibile—questa deduzione, mentre è soltanto opportuno, ma niente affatto necessario, riguardo allo scopo principale del sistema, che è la delimitazione della ragione pura ».

Tali passi sono notevoli come passeggieri oscuramenti della coscienza dell'intenzione dell'opera propria sopravvenuti nell'ardore delle polemiche o dei tentativi di conciliazione. Non può affatto dubitarsi che l'estetica e l'analitica nel loro complesso siano pensate come prove dell'affermazione positiva « c'è la conoscenza *a priori* degli oggetti (quali fenomeni) », e non come prove dell'affermazione negativa « non c'è conoscenza che oltrepassi i confini dell'esperienza possibile ». E così è infine anche per la dialettica: essa vuol sopprimere, è vero, l'antica metafisica dogmatica, ma solo per sopprimere insieme a questa anche la metafisica scettico-materialistica e fondare una metafisica nuova e cioè la metafisica che usa le idee come principî regolativi e pratici.

Quanto rigorosamente Kant si attenga al suo razionalismo formalistico, si rileva giusto in quel luogo, nel quale

si trova il passo su citato. Giusto nella prefazione ai *Principî metafisici* egli svolge con la massima determinatezza il suo concetto razionalistico della filosofia: « Può chiamarsi vera scienza soltanto quella, la cui certezza è apodittica; alla conoscenza che può contenere soltanto certezza empirica, solo impropriamente si dà il nome di sapere ». « Una dottrina razionale della natura merita dunque il nome di scienza naturale, solo se le leggi naturali che le stanno a base vengano conosciute *a priori* e non siano semplici leggi dell' esperienza ». « Siccome in ogni dottrina della natura si trova solo tanta scienza vera e propria, quanta è la conoscenza *a priori* che essa contiene, così la dottrina della natura conterrà soltanto tanta scienza vera e propria, quanta sarà la matematica che potrà in essa adoperarsi ». Appunto perciò egli non vuole affatto far valere la chimica e la psicologia come vere scienze. Del resto Kant stesso ha colto più tardi l'occasione di correggere espressamente quelle sue dichiarazioni: nei *Principî teleologici* (IV, 496) si trova anche una notevole osservazione su « pretese contraddizioni » scoperte nella sua opera: « esse svaniscono tutte da se stesse, se le si considera, collegandole col resto ». Avrebbe potuto dire, con la dogmatica protestante: se le si considera *ex analogia fidei*, ossia *ex analogia* del complessivo carattere razionalistico del sistema.

E non meno invariata è in sostanza la posizione di Kant rispetto all' *idealismo*, benchè l' ardore con cui egli protesta contro l'affinità con l'idealismo di Berkeley abbia dato qua e là alla sua esposizione qualche cosa di strano e d'iridescente. La questione dell'idealismo può essere ridotta a tre punti: 1) Nello spazio vi sono, fuori (*extra*) di noi, corpi come cose reali? 2) Hanno i corpi realtà assoluta indipendentemente da ogni rappresentazione? 3) C'è in generale oltre (*praeter*) alle nostre rappresentazioni qualche cosa esistente assolutamente (cose in sè)? In fondo, nelle sue risposte a queste domande, Kant dal 1770 non ha tentennato mai un momento. Le sue risposte possono formularsi così: 1) Non c'è dubbio che fuori di noi vi siano corpi come cose reali: essere una cosa reale non significa altro che esser dato nello spazio come oggetto nell'intuizione esteriore. 2) Queste cose, i corpi, non sono le cose

in se stesse: esse sono reali soltanto per un soggetto che le intuisce come fenomeni; senza alcun soggetto, senza i suoi contenuti di sensazione e le sue forme, non si potrebbe mai parlare dei corpi e della loro realtà. Questi due punti sono svolti chiarissimamente nella critica del quarto paralogismo nella 1. edizione, in luogo del quale nella seconda edizione compare appunto quella malferma contraddizione dell'idealismo (nei postulati del pensiero empirico), che però non dice nulla di diverso. 3) Ci sono cose in sè, che esistono del tutto indipendenti dal nostro rappresentare e pensare; naturalmente esse non sono date nell'intuizione e perciò ad esse non spetta realtà empirica come ai corpi. Kant ha sempre tenuto fermo a queste tre affermazioni; per lui i corpi hanno realtà empirica, con idealità trascendentale; le cose in sè hanno invece una realtà non empirica, ma bensì « trascendentale », concetto questo che naturalmente non è raggiungibile nell'intuizione, ma che è inevitabile per il pensiero.

Ciò però che spinge Kant a una contraddizione così vivace contro Berkeley—contraddizione che qua e là giunge sino all'equivoco, come se tra lui e Berkeley non ci fosse affatto alcuna comunanza—è la decisa avversione di Kant contro un idealismo « dogmatico » che neghi realtà al mondo dei corpi e la pretenda soltanto per il mondo psichico. Contro questa tendenza Kant afferma: ai fatti della percezione « esteriore » spetta realtà precisamente nello stesso senso che ai processi i quali son dati al « senso interiore ». O piuttosto: il vero mondo « obiettivo » è il mondo dei corpi, il mondo delle cose nello spazio; esso solo è oggetto di una vera intuizione obiettiva e di una conoscenza veramente obiettiva o scientifica. I fatti, i quali son dati soltanto al senso interiore, hanno un carattere soggettivo e accidentale, il mondo dell'intuizione costruito nello spazio è il mondo comune a tutti e determinato da leggi naturali conosciute: la vita psichica diventa oggetto di conoscenza « obiettiva » per altri solo mediante la sua rappresentazione nel fenomeno e nel movimento corporeo. Anzi il soggetto stesso collega i suoi fatti interni al filo guidatore dei processi corporei, li costruisce nel tempo, riferendoli a movimenti, e li localizza nel mondo obiettivo per mezzo del loro rapporto alla vita corporea.

# CAPITOLO SECONDO

## LA METAFISICA

Letteratura. Kant non potè elaborare egli stesso (fatta astrazione dai *Metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaft*) — come si era proposto — la metafisica. Nemmeno la pubblicazione delle lezioni per opera di Iäsche, che era progettata e già annunziata dall'editore (1802), potè aver luogo. Così dobbiamo valerci in prima linea della trattazione degli argomenti che si trova negli scritti critici. Si aggiungano le ulteriori pubblicazioni postume: le *Reflexionen* pubblicate da Erdmann (contenenti le annotazioni fatte da Kant nell'esemplare della *Metaphysik* di Baumgarten) e gli scritti postumi secondo lezioni sulla metafisica (1821) e sulla dottrina filosofica della religione (1817), editi entrambi da Pölitz. Le lezioni sulla dottrina della religione risalgono probabilmente al primo semestre dell'anno scolastico 1785-1786. Sulla metafisica edita dal Pölitz, nonchè su poche opere postume che si possiedono manoscritte, vi sono due accuratissime ricerche: una di E. Arnoldt: *Krit. Exkurse* (pag. 370 e segg.), l'altra di M. Heinze: *Abh. der sächs. Ges. d. Wiss., philos. hist. Kl.*, 1894 (quest'ultima con manoscritti allegati): ad esse debbono aggiungersi due trattazioni di B. Erdmann nei *Philos. Monatshefte*, 1883-1884. L'importanza di queste fonti consiste principalmente nel fatto, che esse ci presentano in forma positiva i pensieri di Kant che la Dialettica illustra negativamente. La mancanza di date sicure rende certo difficile il trar profitto da esse; ma nella loro parte essenziale esse appartengono tutte al tempo in cui la filosofia critica era già salda nelle sue linee fondamentali; la parte che servì al Pölitz per la psicologia, la cosmologia e la teologia e che risale al primissimo tempo, è assegnata da Heinze agli anni 1775-80 e da Arnoldt a quelli 1778-84: mi pare che neanche a quest'ultima data si opponga nulla. Si aggiunga poi che la concezione è difettosa e che vi sono annotazioni degli uditori. Si ha però l'impressione, che specialmente gli ultimi capitoli della metafisica e la dottrina filosofica della religione rendano nel complesso con discreta fedeltà (benchè con difetti nei particolari) il contenuto delle lezioni. Certo, se noi dovessimo acquistar conoscenza di Kant soltanto da questi fascicoli, non potremmo mai giungere a rappresentarci chiaramente il suo pensiero, e forse stimeremmo che nemmeno ne valesse la pena. Qui infatti si mescolano spesso in strana guisa la metafisica dogmatica e la riflessione

critica, sicchè riesce difficile immaginarsi come mai un uditorio, che non aveva ancora confidenza con la Critica, potesse capir là dentro. Ma una cosa si rileva molto chiaramente da queste pubblicazioni, ed è che nelle lezioni, e perciò anche nei pensieri di Kant, si è conservato dell'antica metafisica molto più di quanto alcuno, che conoscesse Kant soltanto dalla *Crit. d. rag. pura*, potrebbe sospettare. Avrà potuto contribuire a ciò l'adattamento alla tradizione rappresentata allora dal compendio del Baumgarten—che del resto per la sua ricchezza, concisione e precisione si prestava realmente benissimo come libro di testo —, o piuttosto l'adattamento alla propria metafisica, che, pel suo contenuto, prima di assumere il suo aspetto definitivo, si tenne stretta per lungo tempo a quel metodo; vi avrà potuto contribuire anche l'adattamento al fine dell'insegnamento, che per Kant era in ultima analisi morale e, in certo senso, edificativo; in ogni caso si riconosce che questi pensieri avevano per Kant un'importanza e una verità durature, benchè si trattasse di una verità in senso diverso da quello delle verità della fisica. Si può dire forse che Kant non ha abbandonato intieramente neppur uno dei pensieri fondamentali sulla teologia, sulla psicologia e sulla fisica, i quali si trovano nei suoi scritti precritici. Nella massima parte essi si ritrovano, soltanto con veste cambiata, negli scritti critici.

Fra le numerose trattazioni che, sin dall'apparire di quest'opera, si occupano della metafisica di Kant, cito: H. Vaihinger, *Kant, ein Metaphysiker?* (in *Philos. Abh. Chr. Sigwart gewidmet*, pag. 135 e segg.), F. Heman, *Paulsens Kant (Ztschr. f. Philos. und philos. Kritik*, vol. 114, pag. 254 e segg.), F. Heman, *Kant und Spinoza* (*Kantstudien* V, 273 e segg.), F. Heman, *Kants Platonismus und Theismus* (Kantstudien, VIII, 47 e segg.), H. Romundt, *Kants schiedsrichterliche Stellung zwischen Plato und Epikur*, H. Romundt, *Der Platonismus in Kants Kr. d. Url* (nei *Monatshefte der Comeniusges.* Voll. IX e X). Inoltre due dissertazioni di Schultess, *Der Pantheismus Kants*, *und Fleischer* (Lipsia 1900), *Pantheist. Unterströmungen in Kants Philos.* (Lipsia 1902); nonchè una dissertazione di Valentiner, *Kant und die platon. Philos.* (Heidelberg 1904).

Hegel, nella prefazione alla sua « Logica » (1812), scrive: in seguito al movimento kantiano si è visto in Germania lo strano spettacolo di un popolo colto che non ha metafisica: la scienza è diventata un tempio ricco bensì di svariati ornamenti, ma privo di santuario.

Se noi — proclivi piuttosto a parlare di uno slancio

della metafisica all'epoca della filosofia speculativa - siamo sorpresi di sentire che in quell' epoca la Germania era senza metafisica, anche Kant, d'altra parte, sarebbe stato sorpreso di sentire che egli aveva ucciso la metafisica. La sua intenzione era certo ben altra che questa. Anzi egli rileva sempre, che per lui si tratta di fondare definitivamente la metafisica, e che il suo proposito è quello di sottrarre la metafisica ai tentennamenti che essa ha subiti sinora e d'innalzarla al grado di scienza. Questo è il proposito di Kant nella *Crit. d. rag. pura*, la quale, nella sua prima concezione, non vuole affatto essere altro se non la substruttura gnoseologica della metafisica, come si rileva specialmente nella serie di lettere, del '70-'80, a M. Herz: la *Crit. d. rag. pura* appare per la prima volta nella lunga lettera del 21 febbraio 1772 (*Briefe* I, 123) come un' opera, che « contiene le fonti della metafisica, i suoi metodi e i suoi limiti », e appare poi nel 1773 come « filosofia trascendentale » che deve precedere la metafisica della natura e dei costumi. Ed essa conserva questa sua posizione nella *Crit. d. rag. pura* stessa, come mostrano l'introduzione e la chiusa (« Architettonica della ragion pura »).

Lo stesso punto di vista persiste anche negli scritti che tennero dietro alla *Crit. d. rag. pura*: nei *Prolegomeni*, nei *Principî metafisici della scienza naturale* e nel *Fondamento della metafisica dei costumi*. Ma questo punto di vista spicca in modo affatto speciale nell' esame retrospettivo svolto da Kant, nel tema di concorso dell'Accademia, intorno ai progressi fatti dalla metafisica in Germania dopo di Leibniz e di Wolff. Ivi la sua filosofia è presentata come il primo ed unico grande progresso compiuto dalla metafisica da quei tempi in poi. « La filosofia trascendentale — è detto ivi — ha per scopo la fondazione di una metafisica, il cui scopo, alla sua volta,—come fine ultimo della ragione pura — mira ad allargare quest'ultima dal limite del sensibile al campo del sovrasensibile » (VIII, 533). E ripetutamente egli definisce la metafisica come la scienza « di progredire dalla conoscenza del sensibile a quella del sovrasensibile », come si rileva dal suo antico nome μετὰ τὰ φυσικά, *trans physicam* (576). Secondo Kant, la filosofia critica è la prima ad insegnare a fare questo grande passo.

Si vede che Kant prende affatto sul serio il suo titolo ufficiale di «professore di metafisica». Il suo compito non è quello di distruggere la metafisica, ma di costruirla. Tutte le sue intraprese nel campo della filosofia sono per lui preparativi a questo scopo. Sua concezione fondamentale rimase sempre quel che egli scrisse a Mendelssohn l'8 aprile 1766 nello spedirgli i *Sogni di un visionario*: «io son tanto lontano dal tenere a vile o dallo stimar superflua la metafisica stessa, obiettivamente considerata, che anzi sono persino convinto che il vero e durevole bene del genere umano dipende da essa». In un'età, che è in procinto di non prestar più fede alla metafisica, «giacchè pare che ci si faccia un vanto di parlare con dispregio della metafisica, come se si trattasse di puri e semplici almanaccamenti», egli vuole scendere in campo per la metafisica: «la metafisica è la vera e propria filosofia» (Logica, Introduzione IV). La metafisica, «la figlia prediletta della ragione», «è posta in noi — dalla natura stessa — nei suoi tratti fondamentali, forse più che qualunque altra scienza, e non può affatto esser considerata come il prodotto di una scelta qualunque o come accidentale ampliamento nel procedere delle esperienze, dalle quali essa si distacca completamente» (*Proleg.* § 57).

Effettivamente, il *trans physicam* dà l'indirizzo a tutto il pensiero kantiano, il cui scopo è il *mundus intelligibilis*. Il primo passo verso questa meta è l'idealismo trascendentale che, mediante la dottrina dell'idealità dello spazio e del tempo, conduce all'idealità della materia; il mondo corporeo non è che fenomeno: le percezioni sono il materiale di cui esso è costruito; l'estetica e l'analitica mostrano come l'intelligenza crei da questo materiale il mondo dei corpi. Così è rimosso il gran sasso che sbarrava la via alla metafisica idealistica, cioè il materialismo che considera i corpi come cose in se stesse, anzi come le uniche cose, e così la fisica è innalzata a scienza assoluta che non lascia alcuno spazio fuori di sè. Il secondo passo consiste nell'eliminazione dei tentativi, fatti sin allora invano, di costruire una metafisica idealistica, cioè nell'eliminazione di quelle pseudo-scienze che sono la psicologia, la cosmologia e la teologia razionali. Queste erano anche un osta-

colo per giungere al sovrasensibile, in quanto guidavano la ragione per una falsa via, la mettevano in discordia con se stessa (nelle antinomie), le diminuivano la sua fiducia in se stessa e, così inceppata, la davano in balìa allo scetticismo (di Hume). La dialettica, che scopre questo giuoco, deve ritenersi, sotto questo riguardo, come un « procedere negativo »; il suo procedere somiglia a quello di un viandante, « che si è allontanato dalla via giusta e ritorna al posto da cui era partito, per consultare la bussola » (VIII, 522). Infine il terzo passo è la conoscenza della vera relazione della ragione umana col *mundus intelligibilis* e ha un duplice fondamento. Il primo è: mediante la ragione pratica, che dà legge alla volontà *a priori*, noi oltrepassiamo il mondo sensibile e apparteniamo immediatamente al mondo intelligibile, al regno degli scopi; quindi nulla è tanto certo quanto il fatto, che la realtà in se stessa è un ordine secondo fini, una realizzazione di idee. Il secondo è: la ragione speculativa non può affatto fare a meno di costruire il mondo come un sistema unico, ma l'ultima e suprema unità sistematica è l'unità secondo pensieri di scopo, e per conseguenza è questa l'ultima premessa che la ragione fa necessariamente sulla natura della realtà. Naturalmente essa non può realizzare quest' idea, essa non può dimostrare che la natura sia un sistema di pensieri di scopo realizzati, come può fare il tecnico per una macchina, il critico d' arte per un dramma: in questi casi la ragione umana stessa ha introdotto nella realtà il pensiero teleologico, mentre ciò essa non ha fatto nel mondo. Solo per l' *intellectus archetypus* la costruzione del mondo ha luogo teleologicamente. Intanto la ragione umana può vedere ancora una cosa, può vedere cioè la necessità teleologica di questa sua propria limitatezza: per l'uomo la morale libera poggia appunto sul fatto, che egli, posto con la sua conoscenza affatto nel mondo sensibile, può con la sua volontà decidersi liberamente pel mondo sovrasensibile, caso questo che non si verificherebbe se egli avesse una conoscenza teoretica di Dio e dell' immortalità (*Critica d. rag. prat.*, Dialettica IX).

Questi sarebbero i tre gradi, per cui si sale dal mondo sensibile a quello sovrasensibile; nell'abbozzo dello svolgi-

mento del tema di concorso questi tre gradi vengono designati così: « la *dottrina della scienza*, come un progresso sicuro; la *dottrina del dubbio*, come una sosta; la *dottrina della saggezza*, come un passo in avanti verso il fine ultimo della metafisica; cosicchè la prima conterrà una dottrina teoretico-dogmatica, la seconda una disciplina scettica, la terza una disciplina pratico dogmatica ».

La metafisica scaturisce sempre dall'insufficienza della fisica. Il sapere comune insufficiente all' idea della conoscenza, e la realtà comune insufficiente all' idea della perfezione, producono l' impulso verso la trascendenza. Così avvenne in Platone, che fu il primo, in cui l' impulso alla trascendenza condusse alla creazione di una metafisica. Così è in Kant, in cui quei due motivi — l' insufficienza della scienza empirica e lo scarso valore della realtà empirica—non furono meno vivi. L' impulso verso la trascendenza è l'anima della sua filosofia. Ciò che egli chiama ragione, la facoltà delle idee, in realtà non è altro che l'impulso verso la trascendenza, impulso che ha le sue radici nel sentimento dell' insufficienza di ciò che è dato. L' intelletto ha per sua patria il campo dei fenomeni: la costruzione di questi lo soddisfa. Ma lo spirito è più che il semplice intelletto; come ragione, che sorpassa e limita lo intelletto, lo spirito si slancia oltre la natura, verso un ordine superiore delle cose.

Voglio tentare ora di schizzare con pochi tratti le idee metafisiche di Kant, mostrando in che rapporto esse stanno con i problemi principali e con i principali indirizzi. Ma prima due osservazioni.

La teoria della conoscenza e la metafisica, là il fenomenalismo critico e qua l'idealismo obiettivo, non sono giunti ad accordarsi completamente nel sistema quale esso è. E questa circostanza è anzitutto ciò che suole mettere il lettore di Kant in quello stato speciale di sospensione e di confusione. Nella teoria della conoscenza il lettore si vede invitato a restare dentro il mondo dei fenomeni, che appare come la sola realtà accessibile alla conoscenza: il *mundus sensibilis* — così s'inculca al lettore alla fine dell'Analitica (*Fenom. e Noum.*, III, 209) — è la « terra della verità », ma questa terra è un'isola, circondata da un va-

sto e tempestoso oceano, dove non c'è terra, ma soltanto ingannevoli nebbie e banchi di ghiaccio; e la dialettica gl'insegna a conoscere più da presso queste finte terre e a guardarsene. Ma viene poi la metafisica ed invita la di lui « ragione » non soltanto ad avventurarsi al tragitto di quell' oceano, ma anche a non credere — come insegnano il sensualismo e il materialismo — che quelle nebbie siano semplice vapore, semplici illusioni o sofisticazioni. Esse invece, indagate più da presso, si rivelano come qualche cosa di realissimo, come la « realtà in se stessa », mentre quell' « isola della verità » è un semplice fenomeno e — potrebbe quasi dirsi — semplicemente una nebbia che copre il *mundus intelligibilis*, i cui contorni essa — in certa guisa — rispecchia nella nostra sensibilità, precisamente come in Platone il mondo sensibile è l'immagine alterata del mondo delle idee. Cioè, togliendo le metafore, Kant gnoseologo dice: le cose in se stesse sono per la nostra conoscenza un X indeterminabile, un semplice concetto limite; « l'oggetto trascendentale, che può esser la base di questo fenomeno che noi chiamiamo materia, è semplicemente un qualcosa, di cui noi nemmeno potremmo capire che cosa esso sia, quand' anche qualcuno ce lo dicesse » (Anfibolia, III, 235). Kant metafisico conosce invece molto bene la cosa in sè: « nel mondo dell'intelletto il sostrato è: intelligenza; l'azione e la causa: libertà; la comunità: beatitudine per mezzo della libertà; l' essere originario: un'intelligenza mediante idea; la forma: moralità; il rapporto: un rapporto teleologico. Questo mondo dell'intelletto sta già ora a base del mondo dei sensi ed è il vero indipendente ». Ossia: « *mundus intelligibilis est monadum, non secundum formam intuitus externi, sed interni repraesentabilis* ». Ossia: « Il *mundus intelligibilis*, come oggetto dell'intuizione, è semplicemente un'idea indeterminata, ma, come oggetto del riferimento pratico della nostra intelligenza alle intelligenze del mondo in generale e a Dio come essere originario pratico, è un concetto vero e un'idea determinata: *civitas Dei* ». (1)

---

(1) Erdmann, *Reflexionen*, II, 1159, 1151, 1162.

Le annotazioni non sono datate; saranno certo del periodo '70-'80. Ma Kant metafisico non abbandonò mai le idee ivi espresse. E se si guarda più attentamente, si vede che anche Kant, critico della conoscenza, ha lasciato spazio per esse: e ciò naturalmente non per l'« intelletto », che non sa far altro che compitare fenomeni, ma bensì per la « ragione », che limita l'intelletto e ne regola l'attività; ciò non è oggetto d' « indagine scientifica » perchè non è dato nell'intuizione sensibile, ma bensì è *necessario a pensarsi* e *realmente vero*. Ne fa garanzia la « ragione pratica », ma già nell'estetica la liberazione delle idee dalle « *Subreptionen der Sinnlichkeit* » è accennata come risultato della nuova dottrina, e nell'analitica si dà come risultato della medesima l'importante differenza tra *conoscere* e *pensare*.

Qualcuno potrebbe dire: la teoria critica della conoscenza, quando dopo del 1772 ricevette la sua forma definitiva, non era più abbastanza forte per trionfare completamente, altrimenti avrebbe dovuto dissolvere del tutto l'antica metafisica idealistica; mentre questa, per chi è ben compenetrato dello spirito della critica, non significa altro che un resto di vecchi pensieri, una « veduta privata », di cui Kant personalmente non potè liberarsi, ma che noi dobbiamo eliminare, se vogliamo svolgere il sistema del criticismo. E questo sarebbe un punto di vista possibile, ma non il punto di vista dello storico, bensì quello del critico o di chi sviluppa ulteriormente i pensieri di Kant. Lo storico invece dirà: questa « veduta privata » non soltanto era più antica della Critica, ma aveva sì profonde radici nel pensiero di Kant, che Kant, se fosse stato costretto ad un *aut-aut*, avrebbe lasciato perdere piuttosto quelle tendenze agnosticistiche dell'analitica e della dialettica che non il *mundus intelligibilis*. Ma Kant era appunto convinto che non si trattava di un *aut-aut* e che nel sistema c'era posto per entrambe le cose: per la delimitazione critica del sapere vero e proprio e per quella del pensiero necessario del mondo intelligibile. Ed io penso che egli avesse ragione. E così, invece di parlare di una « veduta privata » di Kant, sarà più appropriato parlare piuttosto della « veduta privata » di quei critici di Kant,

che vogliono anche sbarrare al suo « pensiero » l' accesso al mondo intelligibile.

Certo bisogna poi aggiungere che la metafisica, così come Kant la espone, contiene spesso qualche cosa di stranamente cangiante, qualche cosa di oscillante tra sapere e non-sapere, precisamente come il mondo intelligibile oscilla tra l'esser-reale e il semplice esser-pensato. Le spetta realtà? « Realtà empirica », certo no. Dunque « realtà trascendentale o intelligibile ». Ma questo concetto non è stato espresso da Kant con quella sicurezza che si richiedeva pel contrasto con la « realtà empirica dei fenomeni » da una parte, e con l' « idealità trascendentale » dei medesimi dall'altra (1).

La seconda osservazione è questa: la metafisica di Kant si è imposta la restrizione di essere pura conoscenza *a priori:* essa rifiuta per principio di tenere alcun conto dell'esperienza: scienza di concetti dev' essere; così vuole

(1) Vaihinger, nella sua opera *Kant-ein Mataphysiker*, critica la mia esposizione: egli trova che Kant ha certo una metafisica, ma la fa vedere come attraverso un velo, e che io ho strappato questo velo che era essenziale e necessario al sistema. Sia pure così. Io ho proprio ritenuto compito di quest'esposizione quello di rappresentare nettamente e chiaramente i pensieri che furono realmente pensati da Kant, benchè essi non si rilevassero pienamente dalle Critiche (le quali del resto non contengono il sistema della metafisica). Vaihinger, nella su detta opera, formula la profondissima differenza fra criticismo e dogmatismo, dicendo che il criticismo ci ha fatti accorgere, che « ciò che deve *necessariamente* esser pensato non può per questo essere ancor dato per *esistente* ». Io domando: « *esistente* » in qual senso? Naturalmente la « realtà empirica » non spetta alle cose in sè o ai concetti in cui noi le pensiamo; ma non è questa l'unica « realtà »; oltre ad essa c'è quella intelligibile », cioè non data nell'intuizione, ma bensì posta pel pensiero; e questa sì spetta senza alcun dubbio alle cose in sè. E questa realtà è realtà in senso più elevato: essere in sè, non essere nel fenomeno. Ancora una volta io ricordo qui quel doppio significato delle categorie, al quale ho spesso accennato; doppio significato, che Kant presuppone dappertutto senza però svolgerlo con precisione e chiarezza.

la dignità della filosofia. Volendo tener fermo a questo concetto della metafisica, Kant si trova impossibilitato a percorrere la via che dopo di lui fu battuta da Schopenhauer, cioè non può filosofare partendo dai fenomeni. In realtà la metafisica è possibile soltanto mediante la considerazione e l'interpretazione della realtà data intuitivamente; la forma di fatto di tutta la metafisica è: interpretare con la propria vita interiore il mondo corporeo dato ai sensi. Da Platone ad Hegel e Schopenhauer, ad Hartmann e a Fechner, tutti i metafisici l'hanno pensata così: essi interpretano tutti il mondo o col pensiero o con la volontà o con l'uno e con l'altra, ma in ogni caso con l'esperienza interiore. E nemmeno Kant fa in realtà altrimenti, ma non vuole convenirne: la sua metafisica si vergogna di prendere a prestito dall'esperienza, e così essa conserva sempre un non so che, che le dà l'aria di esser lì *per nefas*.

Entro ora nelle singole questioni capitali della metafisica e tento di mostrare come Kant ne pensa la soluzione, senza però tenermi legato allo schema, che Kant stesso avrebbe posto loro a base (1).

---

(1) Noto che Kant, in due lettere pubblicate nel frattempo, si è espresso sul progetto di una metafisica (lettera a Jacob — 11 sett. 1787, *Briefw.* I, 471 —, lettera a Beck — 20 genn. 1792, *Briefw.* II, 300—). Nella prima lettera espone a Jacob il proposito di redigere provvisoriamente un breve sistema di metafisica e accenna un progetto: l' « ontologia » comincerebbe con lo spazio e col tempo, poi porterebbe quattro capitoli contenenti la dottrina delle categorie: « tutte trattate soltanto analiticamente secondo Baumgarten », ma per ogni categoria il principio sintetico. Soltanto dopo vengono « la trattazione critica del tempo e dello spazio, come forma della sensibilità, e delle categorie, secondo la loro deduzione ». « Vengono ora le idee trascendentali, che forniscono la divisione in *cosmologia*, psicologia e (il testo dice « o ») teologia ».

### 1. IL PROBLEMA ONTOLOGICO-PSICOLOGICO

La questione dell' essenza del reale in generale ha avuto nella storia del pensiero umano tre soluzioni: il *materialismo*, il *dualismo* o la dottrina delle due sostanze, l'*idealismo* (in senso metafisico).

Il pensiero reale di Kant sta, come ho detto già spesso, dalla parte dell' *idealismo*: il reale stesso è di natura ideale; il mondo intelligibile è un sistema d'idee concrete: così lo vede con conoscenza intuitiva l'intelletto assoluto, così lo *pensa* nella conoscenza astratta l' intelletto umano al quale, avendo egli soltanto intuizione sensibile, viene a mancare l'intuizione del mondo ideale. Quest'ultimo ha quindi per l' intelletto umano non « realtà empirica », ma bensì realtà intelligibile: esistenza per il pensiero.

Così ci mostra la filosofia teoretica. Il *materialismo*, che pure è per la fisica una premessa sufficiente, anzi indispensabile, è invece completamente impossibile come filosofia dogmatica: tutto ciò che è reale si presenta nello spazio come corpi o come funzione di corpi. Ma la riflessione gnoseologica aggiunge: i corpi sono semplici fenomeni; essi sono reali soltanto per un soggetto intuente e pensante. Appunto perciò il soggetto e la sua attività non possono essere costruiti come funzioni di un corpo; anzi l'Io pensante è il presupposto della possibilità del mondo corporeo, che è prodotto della sua attività. Naturalmente bisogna d'altra parte guardarsi dal cadere nell'errore dello *spiritualismo*, che crede di conoscere l'Io come obietto o sostanza persistente. L' Io è dato soltanto nella sua funzione, come soggetto, ma non come oggetto; noi non ne abbiamo una conoscenza intuitiva, come l' abbiamo del corpo, ma soltanto un concetto (Berkeley dice: *notion*, non *idea*, rappresentazione intuitiva), e precisamente il concetto di un soggetto intuente e pensante, le cui forme funzionali sono lo spazio e il tempo, le categorie e le idee.

E questo è un lato. Il medesimo soggetto ha però ancora un altro lato, e cioè quel lato che esso rivolge alla filosofia pratica: esso è facoltà appetitiva razionale, ragion pratica; la legge morale è la forma della sua funzione. Il

carattere intelligibile sta accanto all'unità trascendentale dell'appercezione come determinazione dell'essenza dell'Io in se stesso (1). E in questo essere della ragione, anzitutto nel pratico, abbiamo ora in generale il tipo, secondo cui noi dobbiamo pensare la realtà in sè: come ragione che pone lo scopo, che pone se stessa come scopo di sè. L'essere divino è in grande ciò che l'essere umano è in piccolo: ragione che pone e realizza le idee.

Accenno a due questioni che qui sorgono. Primo, come si comporta quest'Io puro rispetto all'Io empirico? Il soggetto della volontà pura, il carattere intelligibile, e il soggetto della intuizione pura e del puro pensiero non appartengono al fenomeno; invece ogni manifestazione della volontà e dell'intelligenza, in quanto essa si presenta nella coscienza empirica nel tempo, appartiene al fenomeno. Che resta allora come determinazione di quel soggetto? E d'altra parte: sino a qual segno può dirsi che un pensiero, una volontà siano semplice fenomeno di un ente in sè? Alla prima domanda Kant, a quel che pare, deve rispondere: soltanto *la forma dell'Io in generale*. Allora l'Io *come individuo* apparterrebbe al fenomeno; e appunto a ciò conduce la considerazione, che le categorie, e perciò nemmeno l'unità e la molteplicità, non possono essere adoperate a determinare le cose in sè. Ma è manifesto che ciò è contro la sua vera concezione; e specialmente l'Io come carattere intelligibile è per lui indubbiamente individuale.

Anche la risposta alla seconda domanda è difficile. Evidentemente il contrasto tra fenomeno e cosa in sè è pensato originariamente come contrasto tra il mondo dei corpi

---

(1) «L'uomo, che del resto conosce tutta la natura esclusivamente mediante i sensi, conosce se stesso anche mediante la sola appercezione, e precisamente in azioni e in determinazioni interne, che egli non può affatto attribuire a impressione dei sensi e certo è a se stesso da una parte fenomeno, e d'altra parte, cioè in considerazione di certe facoltà, un oggetto semplicemente intelligibile, perchè la sua azione non può essere affatto attribuita alla recettività della sensibilità. Noi chiamiamo questa facoltà intelletto e ragione» (*Crit. d. rag. pura*, 379).

e il mondo ideale in Dio. Ed anche per Kant il mondo dei fenomeni, o mondo obiettivo-intuitivo *a potiori*, resta sempre il mondo dei corpi. D'altra parte il sistema gnoseologico riduce a fenomeni anche i fatti del mondo della coscienza, già mediante il parallelamento del tempo con lo spazio. E Kant allora costruisce anche un « senso interno », che deve avere con i processi della coscienza lo stesso rapporto, che i sensi esterni hanno col mondo dei corpi. Ma a me pare che, fatta astrazione da questa sua necessità formale nel sistema, non si potrà mai dire che cosa sia questo senso interno, e nemmeno in che senso un pensiero o un sentimento potrà esser messo, come fenomeno, in contrasto con un in-sè. Un movimento, un'espressione del volto, un discorso o uno scritto, possono essere interpretati come fenomeni di processi interni; ma per un pensiero, per un sentimento, l'essere pensato o l'essere sentito coincidono, a quanto pare, assolutamente con la loro stessa esistenza; essi sono appunto quel che pare, cioè quel che nel mondo sensibile si presenta come avvenimento fisico percettibile. E infine non si saprebbe dire nemmeno che cosa significhi l'Io come cosa in sè o come oggetto trascendentale: è esclusivamente funzione e null'altro. All'Io come cosa in sè Kant appiccica ancora qualche cosa dell'antica sostanza dell'anima.

Tocco ora una questione, che ha attinenza con questa. Come si comportano il corpo e l'anima, i fenomeni fisici e quelli psichici, gli uni rispetto agli altri? È l'antica, vessata questione del *commercium animae et corporis*. Kant non la tratta minutamente, anzi nella seconda edizione della Critica la nomina appena ed afferma che la Critica ha rimosso ogni difficoltà su questo riguardo. La soluzione data dalla Critica si può designare come *parallelismo fenomenalistico*: appunto quello stesso che al senso interno si presenta come essere pensante e volente, appare al senso esterno come corpo; ossia tra fenomeni psichici e fenomeni fisici ha luogo un parallelismo nel senso che quello stesso, che nella mia coscienza si presenta come sensazione, rappresentazione, sentimento, si presenterebbe nell'intuizione dei sensi esterni come un fatto fisico nel mio corpo. La questione della possibilità della comunione tra corpo ed

anima si riduce dunque alla domanda: come può in un essere aver luogo insieme sensibilità esterna ed interna? Se poi dal mondo dei fenomeni passiamo a quello delle cose in sè, la domanda si trasforma così: come può il sostrato intelligibile, che sta a base dei fenomeni del senso interno, essere in comunione col sostrato intelligibile della corporeità? È una domanda, a cui noi non possiamo rispondere, benchè essa non contenga nulla di assurdo: perchè due cose, ignote nella loro essenza, non possono stare in rapporto reciproco? Posson ben essere pienamente omogenee. E in ciò poi, come si rileva anzitutto nella critica del secondo paralogismo (prima edizione), ha la sua parte sempre la concezione, che il lato psichico è la vera realtà stessa, mentre quello fisico è semplice fenomeno, come si ha per l'appunto in Schopenhauer e Fechner, che hanno elaborato chiaramente questa concezione.

Kant non si addentra in una minuta esposizione della teoria parallelistica: la Critica è troppo rivolta ad annientare l'antica psicologia spiritualistica e le sue prove dell'immortalità; e, purtroppo, non è giunta a fare della sua propria dottrina una dottrina razionale dell'anima, benchè per questa fosse stato riserbato il posto nel sistema, accanto alla dottrina razionale dei corpi. Così noi non riceviamo risposta a quelle domande, che si affacciano sempre in ogni veduta gnoseologica, e cioè alle domande: corrispondono alla funzione di tutte le parti del corpo processi psichici? o corrispondono essi soltanto alla funzione di certe parti, per es. del cervello? o ancora alla funzione soltanto di un determinato punto del cervello? Quella che così ritorna è l'antica questione della sede dell'anima, questione che Lotze e Fechner risolvono in senso opposto. Kant crede di abolire questa questione, col richiamarci alla considerazione, che l'anima non è nello spazio, ma invece lo spazio è nella nostra intuizione (1). Altrettanto

(1) Solo nell'opuscolo *Zu Sommering, über das Organ der Seele* (1796, VI, 457 e segg.) egli concede con costui che l'anima abbia una presenza, non certo locale ma virtuale, nell'acqua contenuta nella cavità cerebrale, veduta che è affine a quella sviluppata da Lotze nella psicologia medica.

poco è studiata la questione dell'estensione dell'animazione: Kant se ne sbriga, rimandandoci al parallelismo universale tra fenomeni e cose in sè. Uno studio più profondo avrebbe condotto alla questione dei gradi dell'animazione (come in Leibniz) e a quella della natura dello psichico stesso (volontà o rappresentazione), questioni che del resto non sono affatto estranee a Kant, come mostrano la *Metafisica* di Pölitz e le *Riflessioni* (1).

## 2. L'IMMORTALITÀ DELL'ANIMA.

La pneumatologia, cioè la dottrina degli spiriti puri, privi di corpo, costituiva una parte capitale dell'antica metafisica. Kant l'ha fatta finita nel modo più risoluto con questi argomenti. I « paralogismi » della Critica mostrano che l'anima non è un oggetto dato nell'intuizione, che perciò il concetto di sostanza, applicato all'anima, è un concetto completamente vuoto e che dunque tutte le argomentazioni, che si fondano sull'essenza della sostanza per dimostrare l'immortalità, sono nulle. Siccome la persistenza della vita dell'anima dopo la morte non può essere accertata dall'esperienza (le pretese esperienze non sono che sogni), così la ragione teoretica non avrebbe affatto alcun motivo di parlare dell'immortalità, nè pro nè contro. La ragione pratica, al contrario, non può fare a meno di presupporre il perdurare della vita oltre la morte del corpo. Certo essa fa così soltanto per ragioni pratiche, e così può determinare il contenuto della vita dell'al di là anche soltanto a scopo pratico: vivere così, come se vi fosse una vita futura con progresso morale e con giusto compensamento.

Non così sobrio fu Kant nelle lezioni, come ci mostrano la *Metafisica* di Pölitz e le *Riflessioni* di Erdmann. L'e-

---

(1) Ricordiamo una strana gradazione fornita da Pölitz (pagina 214 e segg ): l'anima animale ha soltanto senso esterno, l'anima umana ha senso esterno e senso interno, gli spiriti puri (naturalmente questo è soltanto un concetto problematico) hanno soltanto senso interno.

sposizione seguente — che noi del resto conosciamo dai *Sogni d'un visionario*, dov'è fatta in tono scettico — è fornita in prima da Pölitz (pag. 249): L'anima è una sostanza semplice, spirituale. Alla nascita essa entra in *commercium* con un corpo, con cui sta in azione reciproca per tutta la vita: ne derivano impedimenti alla sua attività spirituale, e l'anima sta nel corpo come in un carcere o in una grotta. Alla morte l'anima esce da questo *commercium* e allora vive, come spirito puro, libera da quegl'impedimenti della sensibilità. Questa è almeno quella rappresentazione dell'anima, che più si raccomanda al filosofo. Kant poi dà ancora prove del perdurare dell'anima: una prova platonica, ontologica, tratta dalla natura dell'anima quale forza vitale; poi la prova morale tratta dalla pretesa di un guiderdone, e infine una prova cosmologica tratta dalla «analogia della natura» e cioè: l'anima spiega facoltà che non possono pienamente impiegarsi nella vita terrena: tali sono l'impulso speculativo e la volontà morale. Ne consegue — secondo il principio, che la natura non produce nulla senza uno scopo - che essi sono organi che sono stati creati in vista di uno stato futuro, presso a poco così come è degli organi nella vita fetale. Questo stato futuro è il vivere come spirito puro: «Le scienze sono il lusso dell'intelletto, che ci danno anticipatamente un'idea di quel che noi saremo nella vita futura». Immediatamente accanto a questa trattazione, che sta sul terreno del dualismo spiritualistico, se ne pone un'altra, che presuppone il fenomenalismo critico: «La separazione dell'anima dal corpo consiste nel mutarsi dell'intuizione sensibile in intuizione spirituale, e ciò è l'altro mondo». Poi il *commercium* col *mundus intelligibilis* — in cui lo spirito, «secondo i nobilissimi pensieri di Swedenborg su questo riguardo», si trova già adesso, benchè (appunto a causa dell'intuizione sensibile) non ne sia consapevole — entra nell'intuizione dello spirito; la comunanza con tutti gli spiriti buoni, nella quale lo spirito allora si vede, è il cielo; quella coi cattivi l'inferno (pag. 255 e segg.).

Presumibilmente, negli appunti dell'uditore, attento più al contenuto della lezione che alla modalità, i pensieri hanno ricevuto una tinta alquanto più dogmatica di

quella in cui essi erano esposti. Che essi non siano affatto estranei al Kant delle Critiche, si rileva da brani notevoli della *Crit. d. rag. pura*. Nel capitolo «Disciplina della ragione pura in considerazione delle ipotesi» (III, 516; cfr. la critica del 4° paralogismo della 1. ediz. III, 612) si spiega: contro chi nega dogmaticamente l'immortalità si possono adoperare «ipotesi della ragione pura»: «il corpo non è altro che il fenomeno fondamentale a cui si riferisce — come condizione — nello stato presente tutta la facoltà della sensibilità e, con questa, tutto il pensiero; la separazione dal corpo è la fine di quest' uso sensibile della nostra forza conoscitiva e il principio di quello intellettuale; il corpo dunque non è la causa del pensiero, ma una semplice condizione restrittiva, da considerarsi bensì come un promovimento della vita sensibile e animale, ma tanto più anche come ostacolo alla pura vita spirituale». Ovvero: «Questa vita non è altro che semplice fenomeno, cioè una rappresentazione sensibile della vita puramente spirituale; tutto il mondo dei sensi è una semplice immagine, che si presenta alla forma attuale della nostra conoscenza come un sogno». Questi, aggiunge Kant, sono semplicemente giudizi problematici, che però non possono tuttavia essere confutati e dei quali anzi «non si può in fondo fare a meno (se non altro per la tranquillità interiore) contro gli scrupoli che potrebbero sorgere». È da notare ancora, che la Critica permette l'uso delle antiche prove dell'immortalità — esclusa quella ontologica tratta dal concetto della sostanza dell'anima —: «Le prove che sono adoperabili pel mondo, non perdono qui nulla del loro valore e anzi — rinunziando a quelle pretese dogmatiche — guadagnano in chiarezza e in persuasiva naturale, in quanto esse trasferiscono la ragione nel campo che le è proprio, cioè nell'ordine dei fini, che però è insieme un ordine della natura». E segue quindi la prova fondata sull'analogia della natura, come sopra si è visto (2. ediz. della Critica dei paralogismi, III, 288).

## 3. *LA LIBERTÀ DELLA VOLONTÀ.* (1)

Il terzo concetto, che Kant nomina di regola insieme con quelli di Dio e dell'immortalità, come il gran problema della metafisica, è la *libertà*. Nella filosofia pratica esso diventa un vero sostegno nel salire al mondo intelligibile. Io accenno qui succintamente la determinazione del concetto, secondo l'ordine seguito da Kant nella dialettica.

Kant distingue due significati della parola: libertà pratica e libertà trascendentale: la prima appartiene al mondo fenomenico, la seconda al mondo intelligibile.

La libertà *pratica* è la facoltà che un essere ha di determinare la sua condotta mediante la volontà razionale, indipendentemente dagli impulsi dei sensi. Una tale facoltà assiste l'uomo, sul cui arbitrio influisce sì la sensibilità, ma non quale determinante necessaria, come presso gli animali (III, 371); essa può determinarsi più esattamente come la facoltà «di vincere—rappresentandosi un lontano utile o un lontano danno — le impressioni sulla facoltà appetitiva sensibile; queste riflessioni su ciò che è desiderabile in considerazione del nostro stato totale, poggiano sulla ragione» (III, 530).

Sarebbe stato forse possibile — e Kant nel passo testè citato vi si mostra alquanto propenso — fermarsi, «per la ragione nell'uso pratico», a questo concetto della libertà; esso è sufficiente per costruire gli avvenimenti della vita reale, specialmente la responsabilitá, ed è il solo servibile. Ma Kant non la pensa certo così e anzi afferma che la libertà pratica presuppone necessariamente quella trascendentale (III, 372); e, senza di questa, sarebbe soltanto la libertà di un girarrosto: un *automaton spirituale* non è meno automa di un *automaton materiale* (V. 102).

---

(1) I passi principali sono: *Crit. d. rag. pura,* terza idea cosmologica e canone (III, 371 e segg., 530); *Proleg.* § 53; *Fondazione della Met. d. costumi,* 3° capitolo; *Crit. d. rag. prat.*, delucidazione critica dell'anal. V., 98 e segg. Inoltre *Riflessioni* II, §. 426 e segg. e *Lez. sulla metafis.* pag. 180 e segg., 204 e segg.

La libertà *trascendentale*, che sta quindi al di là del campo dell'esperienza possibile, ha anzitutto un significato negativo, e cioè: per le cose in se stesse non vale la legge della causalità empirica. Ed è naturale: la legge causale, il cui contenuto è la determinazione della successione temporale dei fenomeni secondo una regola, non ha applicazione alle cose che non sono nel tempo. Ma, oltre a ciò, essa ha un senso positivo: è una seconda forma di causalità, oltre alla causalità empirica, e la si spiega come « la facoltà di incominciare da se stessi uno stato », come « una spontaneità, che può cominciare ad agire da se stessa, senza che le si debba premettere un' altra causa » (III, 371). Questo concetto viene determinato più precisamente mediante il campo a cui esso si applica: sono gli *intelligibilia*, i puri enti dell'intelletto, quelli a cui spetta questa facoltà. E fra questi sono da considerarsene precisamente due: Dio, l'ente originario, e l'uomo come ragione pratica, l'uomo in se stesso *(homo noumenon)*.

La libertà spetta anzitutto a *Dio* ed è data col concetto di esso: l'ente originario e realissimo (*ens originarium realissimum*) non può esser determinato da qualche altra cosa fuori di sè: il suo agire è spontaneità assoluta; il concetto della creazione lo esprime così: il porre assolutamente le essenze delle cose.

In senso più ristretto, ossia in senso proprio, la libertà spetta all' *uomo,* cioè all' *homo noumenon*. Anzitutto in senso negativo: l'uomo, quale essere intelligibile, non cade sotto la legge causale del mondo empirico: questo è un giudizio analitico. Ma poi anche in senso positivo: l'uomo, come essere puramente intellettivo, ha la facoltà « di cominciare intieramente da sè, indipendentemente dalle cause naturali, una serie di avvenimenti ». L'effetto della causalità umana secondo libertà è costituito dunque da fenomeni nel tempo: « l'idea della libertà ha luogo esclusivamente nel rapporto tra l' intellettuale — come causa — e il fenomeno — come effetto », per la qual ragione Kant non vuole attribuire a Dio la vera libertà: effetto della sua causalità sono le cose in sè, non i fenomeni (*Prol.* § 53). E nell'uomo, proprio la medesima azione deve essere considerata da un canto, « in considerazione della sua

causa intelligibile, come libera, e d'altro canto, in considerazione dei fenomeni, come effetto di questi secondo la necessità della natura » (III, 373).

All' esposizione di questa strana idea della doppia « causazione » di certi fenomeni — in primo luogo mediante la cosa in sè, in secondo luogo mediante fenomeni — segue poi la dottrina del *carattere intelligibile* e del *carattere empirico*, la quale si adatta alquanto meglio al sistema dell'idealismo trascendentale. Le azioni sono condizionate mediante il carattere empirico e le circostanze sollecitanti, sicchè — precisamente come altri fenomeni naturali — potrebbero essere previste con completa sicurezza da una conoscenza perfetta. Il carattere empirico però è il fenomeno del carattere intelligibile nel tempo. Il carattere intelligibile infine deve considerarsi come un fatto libero intelligibile. E così ora si ha diritto di dire di ogni azione illegale — « benchè essa sia sufficientemente determinata, come fenomeno, nel passato e per quanto essa sia immancabilmente necessaria — che egli avrebbe potuto tralasciarla, giacchè essa, insieme con tutto il passato che la determina, appartiene ad un unico fenomeno del suo carattere, fenomeno che egli stesso si è procurato ». « La vita dei sensi ha, in considerazione della coscienza intelligibile della sua esistenza (dinanzi alla coscienza morale), l'assoluta unità di un fenomeno » (IV, 102 seg.).

Tale è il concetto.

Ma la validità di questo concetto è assicurata soltanto mediante la circostanza, che esso è la premessa necessaria per la possibilità di una determinazione morale della volontà e per la possibilità di una responsabilità morale. I processi dell' autocoscienza morale, della coscienza della colpa, del rimorso, non possono esser costruiti che sotto la premessa, « che tutto ciò che scaturisce dall' arbitrio umano ha per fondamento una causalità libera, che sin dalla gioventù esprime il suo carattere nelle azioni, le quali, a causa dell'uniformità della condotta, palesano un nesso naturale, che però non rende necessaria la natura della volontà, ma invece è la conseguenza dei principii immutabili liberamente accettati » (V, 104). La giustificazione di questa premessa non può esser dimostrata al-

l'intelletto: noi non possiamo mostrare la realtà della causalità mediante libertà, nè costruire teoreticamente il *come* della sua possibilità. L'unica causa, per cui noi l'accettiamo, consiste nel fatto, che essa è la premessa necessaria della possibilità della vita morale: negandola, si giungerebbe ad un *absurdum morale*, che è impossibile ammettere. La ragione speculativa può fare solo una cosa: può, distinguendo il mondo sensibile da quello intelligibile, schiudere la possibilità di *pensare* la libertà. Se non facciamo questa distinzione, se noi prendiamo i fenomeni per cose in se stesse, allora non resta assolutamente spazio per la libertà.

Nell'uso che realmente fa Kant del concetto di libertà, i due significati, pratico e trascendentale, si confondono spesso tra di loro, come si vede specialmente nelle *Riflessioni*. Il concetto della *causalità della ragione* fa da intermediario a questo rapporto: esso può valere come determinazione concreta tanto per la libertà pratica, quanto anche per quella trascendentale. L'intelletto, ossia la ragione, è appunto *homo noumenon*; nella teoria della conoscenza esso viene determinato come spontaneità pura, per distinguerlo dalla sensibilità, che è recettività. La sua causalità è causalità secondo concetti o idee. Questo è appunto anche caratteristico per la causalità libera: la pura spontaneità e la pura determinazione della volontà mediante un concetto o una legge: « dovere (*Sollen*) esprime un contegno possibile, la cui causa non è altro che un semplice concetto ». Così il concetto indeterminato dell'intelligibile e della sua azione acquista un contenuto intuitivo e insieme una significazione pratica.

Del resto, è evidente che tutta la formazione di questo concetto è circondata da grandi e numerose difficoltà. Una difficoltà teoretica è accennata da Kant e scaturisce dalla relazione tra l'uomo, quale *ens derivativum*, e Dio: se si ammette che « Dio, come essere originario universale, è anche la causa dell'esistenza della sostanza (del soggetto intelligibile), allora pare che si debba anche ammettere che le azioni dell'uomo abbiano la loro causa nella causalità dell'essere supremo » (IV, 104). La soluzione di questa difficoltà è: Dio è soltanto creatore dei *noumeni*, e non dei fenomeni;

e le azioni sono fenomeni. Kant stesso trova che questa soluzione è «breve ed evidente», ma io temo che essa non soddisfarà nessun altro oltre a lui. Il carattere intelligibile dovrebbe ben essere un fatto intelligibile. — Vi sono poi difficoltà pratiche. Se la ragione è l'essenza intelligibile dell'uomo, donde proviene allora il male? Dalla sensibilità? Kant dice, e deve dire, di no, perchè altrimenti dove resterebbe l'imputazione, per la quale appunto è stata inventata la causalità della ragione libera? Dunque dalla ragione. Ma può questa contraddire se stessa? E se essa così facesse, se tutte le cattive azioni fossero «la conseguenza dei principii cattivi e immutabili liberamente accettati», donde proverrebbe allora la disapprovazione, con cui la coscienza morale, la quale alla sua volta non è altro che la ragion pratica, giudica il suo proprio agire? E come è possibile modificare la vita, se il carattere intelligibile si è stabilito da se stesso mediante una sua azione intelligibile? La conseguenza necessaria non viene ad essere la teoria—intollerabile e assolutamente inconciliabile coi fatti della vita morale — della immutabilità della volontà?

E basta con la critica. A quel che io vedo, con la teoria della libertà trascendentale non si guadagna proprio nulla. Nè il concetto, com'esso è formato da Kant: *homo noumenon* causa di fenomeni, e precisamente degli stessi fenomeni che sono anche causati da cause naturali, è pensabile o anche soltanto compatibile con i suoi propri concetti fondamentali (egli dovrebbe dire: l'essere intelligibile produce, mediante causalità intelligibile, effetti intelligibili, che nel mondo dei fenomeni si presentano come un sistema di tali e tali altri fatti nel tempo), nè è possibile determinare con esso i fatti della vita morale. È mio convincimento che qui il solo concetto della libertà «pratica» è tanto valido quanto sufficiente.

### 4. *IL PROBLEMA COSMOLOGICO-TEOLOGICO.* (1)

Il secondo gran problema della metafisica è la questione dell' *esistenza di Dio* e del suo *rapporto col mondo.* Anche qui vi sono tre vedute fra loro opposte: l'*atomismo ateistico,* il *teismo* e il *panteismo.* Kant sta dalla parte del teismo, ma certo di un teismo che si scosta decisamente dall'antropomorfismo e si accosta invece al panteismo. L'espressione, sorta più tardi, *panenteismo* sarebbe adattissima a designare la sua veduta; cioè: *Dio è un essere sovramondano, al quale è immanente la realtà*, naturalmente la *realtà che è in sè*, e non il mondo dei fenomeni nello spazio e nel tempo, che è posto soltanto nella nostra sensibilità.

Determiniamo prima la formazione del pensiero stesso per poi entrare nella questione della sua validità o realtà in senso di Kant. Partiamo dalla domanda della cosmologia : il mondo ha originariamente unità o è un semplice aggregato di sostanze completamente indipendenti ? Kant è partigiano dell' unità tanto pel mondo sensibile, quanto per quello intelligibile: tutte le cose nello spazio formano un' unità nell' intelletto: l'azione reciproca universale è la loro forma, e tutte le cose in se stesse debbono pensarsi come un mondo intelligibile collegato mediante un rapporto ideale di tutti i membri (*nexus idealis*), mondo ideale, che è pensato come unità e posto come unità mediante l' *intellectus archetypus*, ossia mediante l' intelletto intuitivo di Dio. Il mondo empirico delle cose nello spazio non può essere considerato come la rappresentazione fenomenica del *nexus* ideale delle cose nel pensiero divino.

---

(1) Per la «teologia naturale» di Kant sono da considerare, oltre alle lezioni, che tuttavia qui determinano molto bene il reale indirizzo del pensiero kantiano, specialmente: nella *Crit. d. r. pura* la Dialettica e anzitutto l' appendice ; i *Prolegomeni*, specialm. §§ 57, 58; *Was heisst sich im Denken orientieren* (IV, 342 e segg.); gli ultimi capitoli della Dialettica nella *Crit. d. r. prat.*; la *Crit. del giud.*, specialmente nell'ultimo capitolo (§ 85 e segg.). Si confrontino le *Riflessioni* II, 452 e segg.

Questa concezione è una delle parti più persistenti del pensiero kantiano: la incontriamo già nella *Nova diluoidatio* (prop. XIII) e nella *Storia naturale generale e Teoria del Cielo* (prefazione); essa forma la base dell'*Unico possibile argomento*, dei *Sogni* e della *Dissertazione* del 1770; ritorna nella trattazione del concetto di Dio nella *Critica della ragion pura*, nonchè in numerose riflessioni, che fanno parte delle opere postume e delle lezioni: tutta la realtà è chiusa nell' *ens realissimum*, ossia: Dio è l'*omnitudo realitatis*, nella quale è posta la realtà di tutte le nature sostanziali e dalla quale essa è derivata per limitazione, in guisa simile a quella, nella quale tutti gli spazi sorgono per limitazione dallo spazio unico e son chiusi in esso. (1)

Questa considerazione ha dappertutto due punte. L'una è rivolta contro il pluralismo atomistico: il mondo, così com'è, non può esser concepito come una molteplicità originaria di sostanze assolutamente indipendenti, ma soltanto come unità fondamentale; così si ha una prova di Dio. L'altra si rivolge contro il teismo antropomorfico: la unità è sostanziale, non artificiale-accidentale come quella data da un architetto al suo materiale; le cose sono in Dio, non fuori di lui; perciò la sua attività non è occasionale, non si esplica per via di miracolo; è invece onnicreatrice. *Mundi non est architectus, qui non sit simul creator* (*Diss.* § 20).

Sembra che questi pensieri conducano ad una concezione *panteistica*. Ma non è questa l'opinione di Kant. Egli direbbe: è vero, le cose sono in Dio e Dio è nelle cose, ma Dio non è, come vuole il panteismo, la somma o l'aggregato delle cose, anzi è l'uno originario, che crea le cose,

---

(1) « Ogni mondo presuppone un essere originario, perchè non è possibile nessun *commercium* (nessun'azione reciproca), se non in quanto essi esistono tutti mediante uno. Quest' è l' unica ragione di conoscere il collegamento delle sostanze *mediante l'intelletto*, in quanto noi le consideriamo come se risiedessero tutte nella divinità. Se noi ci rappresentiamo *sensibilmente* questo collegamento, ciò avviene mediante lo spazio. Sicchè possiamo dire: lo spazio è il fenomeno dell'onnipresenza di Dio ». Pölitz, *Metafisica*, pag. 113. *Dissertazione* § 22. *Riflessioni*, pag. 219 e segg.

ma non si risolve nelle cose. Il rapporto di Dio alle cose si può pensare presso a poco mediante il rapporto dell'intelletto ai concetti: i concetti sono nell'intelletto e l'intelletto è nei concetti ma non si risolve in essi, non è la loro somma, bensì la loro premessa, il principio mediante cui essi son posti. Così Dio è il principio sovramondano, mediante cui sono poste le « nature delle cose », le idee essenti o le cose in se stesse.

Questa distinzione di Dio dal mondo, non dal mondo corporeo fenomenico, che per lui non esiste affatto, ma dal mondo intelligibile, distinzione che nella *Crit. d. rag. pura* viene semplicemente sfiorata, viene discussa sovente nelle lezioni. Dio, come ente originario, sta al di sopra del mondo, non nel mondo; nel mondo vi è ciò che sta in azione reciproca con la totalità delle cose; ma fra Dio e le cose non ha luogo alcun'azione reciproca: il rapporto è unilaterale: Dio agisce sulle cose o piuttosto opera le cose, ma le cose non operano su di lui; soltanto mediante lui è possibile ogni azione reciproca delle cose, ma egli stesso non sta dentro questo *commercium*. Ciò si ricava immediatamente dal suo concetto di *ens originarium*: se egli fosse *in commercio* con altri, sarebbe determinato da essi, dipenderebbe da essi, non sarebbe perciò *ens originarium*; un *ens originarium* deve per forza essere pensato come indipendente. (1)

Così abbiamo tracciata la concezione kantiana di Dio e del mondo : Dio è l'essere originario, che, come *intellectus archetypus*, pone la realtà ideale, che il nostro intelletto vede scintillare attraverso il mondo dei fenomeni come il mondo esistente che gli stia a base.

Il fatto, che questa concezione è rivolta al criticismo, non muta nulla nel di lei contenuto e riguarda soltanto il « metodo della metafisica ». Alla domanda « possiamo

---

(1) Pölitz, *Vorlesungen* 109, 302, 332. Cfr. l'esposizione della teologia razionale, fatta da Heinze su una lezione posteriore, dove contro il panteismo si argomenta così: il panteismo è o quello dell'inerenza, cioè lo spinozismo, o quello dell'aggregato. Entrambi sono impossibili. Dio è essenzialmente *unità (monas)*, non aggregato, e Dio è il principio del mondo e non già la sostanza.

noi *dimostrare con la ragione pura* la *validità obiettiva* di questa concezione?» la filosofia critica, dopo che Kant si mantenne incerto negli scritti precedenti, risponde decisissimamente di no. E invece, non meno decisamente, risponde di sì alla domanda: «*abbiamo noi motivo di ammetterne la realtà?*». L'esistenza di Dio è la parte arcisicurissima della nostra concezione del mondo; un irresistibile *bisogno della nostra ragione* ci conduce ad essa. Sul terreno della critica la prova di questo bisogno è la prova dell'esistenza di Dio. Appoggiandoci all'introduzione della teologia razionale delle lezioni (Pölitz, p. 268 e segg.), possiamo distinguere tre specie o gradi di quest'argomentazione, cioè: la prova *trascendentale*, quella *fisico-teologica* e quella *morale*.

L'argomentazione *trascendentale* è quella stessa che nella *Crit. d. r. pura* si presenta prima in luce negativa, come critica della prova *ontologica* e di quella *cosmologica*. Nella forma positiva, che vien dopo nell'«appendice», si presenta così: la ragione speculativa non può rinunziare al concetto di un ente originario in cui sia posta l'unità della realtà e in cui le cose siano collegate per la possibilità dell'azione reciproca. Il fine impostole dalla sua propria natura è quello di rappresentare la realtà come sistema unico in un sistema di pensieri logicamente collegati. La premessa della possibilità di compiere tale conoscenza è che la natura delle cose la favorisce, cioè che la realtà in se stessa è un sistema logico, una *omnitudo realitatis noumenon*. È questo il contenuto dell'«appendice» alla dialettica (appendice, che è stata troppo poco presa in considerazione) con la sua «deduzione trascendentale di tutte le idee della ragione speculativa» (III, 452). Le idee, specialmente quella teologica, sono parti realmente *necessarie* del nostro *pensiero*; naturalmente esse non possono essere realizzate in intuizioni, perchè la nostra intuizione è sensibile. Ma ciò non impedisce per nulla di «ammetterle anche come obiettive e ipostatiche». Se il maggior uso empirico possibile della mia ragione ha per base l'idea di una *omnitudo realitatis*, allora io sarò non soltanto autorizzato, ma anche costretto a realizzare quest'idea, cioè a porle un oggetto reale. Secondo l'ana-

logia delle realtà del mondo, secondo le sostanze, la causalità e la necessità, io mi immaginerò un essere che possieda tutte queste cose nella più alta compiutezza, e potrò pensare come ragione autonoma quest'essere che, mediante idee della massima armonia e unità, è causa dello universo».... cioè: Dio, ossia l'*ens realissimum* intelligibile, è la premessa necessaria dell'uso completo della mia ragione e perciò è per me necessario a pensarsi.

Questa sarebbe la prima parte della teologia kantiana, la *teologia trascendentale*; essa conduce al *deismo*, ossia al concetto di Dio, che, esclusivamente per mezzo di puri concetti della ragione, è determinato: come essere necessario, come essere supremo, come essere originario, in cui tutta la realtà ha la sua unità. La *fisicoteologia* ci conduce un passo più avanti: essa fonda il *teismo*, che determina l'ente supremo come intelligenza e volontà libera. Essa parte dall'ordine e dalla finalità, che noi incontriamo nella natura, e specialmente nella natura vivente, e di cui non possiamo farci un concetto in nessun' altra guisa che mediante la premessa di un ente, che secondo idee crei le cose. Con questo mezzo, è vero, non giungiamo in nessuna guisa ad ampliare la nostra conoscenza nel campo delle scienze naturali, perchè non possiamo realizzare nell'intuizione una tale intelligenza creatrice e la sua attività, ma tuttavia solo in quest'idea la ragione raggiunge il suo ultimo soddisfacimento, perchè «la suprema unità formale è per essa l'unità delle cose con perfetta conformità ai fini, e perciò l' interesse speculativo rende necessario alla ragione di considerare tutto l'ordinamento del mondo così come se esso fosse scaturito dall'intenzione di una ragione suprema». E, come principio euristico, la domanda intorno allo scopo rende servizi indispensabili anche nella ricerca empirica della struttura degli esseri viventi (III, 461), come è esposto minutamente nella *Critica del Giudizio*. Vi torneremo su più in là.

La chiave di volta è costituita dalla *teologia morale*. Soltanto essa ottiene un concetto di Dio adoperabile per la *religione*. La fisicoteologia conduce (com'è spiegato benissimo nell'ultimo capitolo della *Crit. d. giud.*, § 84 e segg.) non oltre un' intelligenza tecnica di grande perfezione.

Solo la teologia morale determina l'ente originario mediante predicati morali: giustizia, bontà, saggezza, santità. Solo così esso diventa oggetto di fede religiosa: Dio volontà ottima e onnipotente, che assicura la realizzazione del sommo bene. L'*ens realissimum* diventa ora il *summum bonum*, la sua essenza e la sua volontà vengono determinate mediante la legge morale, che appunto perciò viene riferita a lui come a legislatore e a giudice. La relativa argomentazione, che è svolta nella *Crit. d. r. prat.*, è già accennata nella *Crit. d. r. pura* (nel capitolo « dell' ideale del sommo bene », p. 534 e segg.): « Soltanto nell'ideale del bene supremo originario la ragione può trovare la base del collegamento praticamente necessario dei due elementi del supremo bene derivato (la moralità e la beatitudine che le corrisponde) ». Senza Dio e senza una vita futura, « le magnifiche idee della moralità sono bensì oggetto di applauso e di ammirazione, ma non sono le molle che spingono ad un proponimento o ad un'attuazione, perché esse non corrispondono intieramente allo scopo che — appunto mediante la medesima ragion pura — è determinato *a priori* e necessario ad ogni essere ragionevole ». Ossia, come si dice nelle lezioni, senza Dio e senza una vita futura si giunge ad un *absurdum morale*, che non pesa meno di un *absurdum logicum*. Per conseguenza un essere, che sia insieme il capo del mondo morale e il creatore della natura, è un'ipotesi necessaria per la nostra ragione. — Ma la teologia morale presenta anche l'utilità di liberarci definitivamente da pregiudizii e da incantesimi, che sono ben conciliabili con la demonologia: se la volontà di Dio è determinata soltanto dalla legge morale, allora viene a cadere ogni tentazione di cercare la sua benevolenza e il suo compiacimento mediante altro mezzo che non sia una vita morale.

Questa sarebbe la teologia naturale di Kant. Come si vede, si tratta di pensieri reali, positivi, fondati sulla necessità di pensare ragionevolmente. Il « postulato » della ragione pratica è semplicemente un lato di questo pensare ragionevole.

Voglio chiarire ancora questa concezione mediante due antitesi, cioè opponendola da un canto all' *antropomorfismo*, dall'altro allo *spinozismo*.

Noi abbiamo determinato l'essenza di Dio mediante la ragione e la libertà. Non siamo caduti così nell'*antropomorfismo*? Sì, risponde Kant, se noi c'immaginiamo di poter determinare dogmaticamente l'essenza di Dio mediante la forma della ragione umana e della volontà umana. Ma certo questo non può venirci in mente. Non avendo Dio una sensibilità, alla quale siano dati gli oggetti, non gli si può attribuire un intelletto discorsivo come quello umano, ma soltanto un « intelletto intuitivo », che ponga le cose mediante il suo pensiero, presso a poco così come il matematico fa coi suoi oggetti. Di un tale intelletto e della sua possibilità noi naturalmente non possiamo farci un'idea. E lo stesso è della volontà di Dio: all'essere più sufficiente di tutti non si può naturalmente attribuire una volontà patologicamente sollecitata com'è quella umana, che presuppone manchevolezza sensibile. Siamo dunque lungi da un antropomorfismo *dogmatico*. Quel che noi invece riteniamo possibile e inevitabile, è un *antropomorfismo simbolico*. Come l'arte attribuisce a Dio la forma umana, non nella credenza che esso abbia realmente questa forma, ma per renderlo immaginabile e rappresentabile, così la teologia gli attribuisce la struttura psichica dell'uomo elevata ad un grado sommo per rendere immaginabile a noi, in questo simbolo, l'assoluta perfezione e santità e per mettercela dinanzi agli occhi come un ideale. E così ora anche la filosofia speculativa può usare questo concetto, non per una determinazione obiettiva della sua essenza, ma per una « conoscenza per analogia ». « Dicendo: noi siamo costretti a considerare il mondo come l'opera di un intelletto sommo e di una volontà somma, in realtà non vengo a dir altro che: come un orologio, una nave, un reggimento si comportano rispetto all'artefice, all'ingegniere, al comandante, così si comporta il mondo rispetto a quell'incognito, che io perciò conosco non per quel che esso è in se stesso, ma per quel che esso è per me, cioè in considerazione del mondo, di cui io sono una parte ». Ovvero: « come il promuovere la felicità dei bambini (*a*) sta all'amore dei genitori (*b*), così la prosperità del genere umano (*c*) sta a quell'incognita in Dio (*x*), che noi chiamiamo amore » (*Proleg.* § 57 e seg.).

Con ciò è anche dato, che il concetto di Dio non appartiene alla fisica, ma alla morale: nella fisica noi vogliamo determinare obiettivamente le cose e il loro rapporto causale. Nella fisica il concetto di Dio è affatto inservibile: « se nella fisica ricorriamo a Dio come all'autore di tutte le cose, noi veniamo a confessare che la nostra filosofia è finita » (*Crit. d. r. pura*, Dial. VII). Invece, un giusto concetto di Dio è importantissimo nel campo pratico: esso dà alla legge morale quell'impulso, che essa nell'essere sensibile non avrebbe di per sè sola, dà all' animo tranquillità e sicurezza contro il destino e allontana le influenze nocive dell'irreligione e della pseudoreligione.

Kant, come respinge l'antropomorfismo dogmatico, così respinge anche lo *spinozismo*. Egli rigetta come « insinuazione appena comprensibile » l'accenno di Jacobi che la *Crit. d. r. pura* sia un'« agevolazione allo spinozismo » (*Was heisst sich im Denken orientieren?* IV, 349). Certamente, Kant ha guardato troppo attraverso alla lente delle idee predominanti lo Spinoza, del cui sistema egli non ebbe una sufficiente conoscenza immediata: per lui ateismo e fatalismo sono i tratti fondamentali dello spinozismo. Ateismo: Dio è la totalità delle cose nello spazio e nel tempo, anzi deve esso stesso avere in sè spazio e tempo come determinazioni essenziali (V, 106); e fatalismo: il meccanismo è la forma generale dell'esistere e dell'accadere, che nega libertà e scopi (« idealismo della perfetta conformità agli scopi »). E tuttavia Kant avrebbe potuto fare un bel pezzo di strada insieme al vero sistema di Spinoza, non soltanto nel combattere la rappresentazione antropomorfica di Dio —Dio non è un essere singolo, che si manifesti mediante miracoli—, ma anche nei pensieri positivi. Il concetto kantiano di Dio: Dio è l'*ens realissimum*, ossia la *omnitudo realitatis*, il tutto della realtà comprensibile, non è molto lontano dalla *substantia constans infinitis attributis* di Spinoza; si tratta di concetti che hanno entrambi origine comune nella scolastica; e l'*intellectus infinitus* di Spinoza, l'eternità ed unità del mondo, quale si presenta all'intelletto come esistente in sè, in opposizione alla temporalità e alla divisione quale si presenta alla *imaginatio*, presentano altri punti di contatto. Tuttavia esistono certo anche

differenze reali ed essenziali. Non soltanto Kant respinge l'equivalenza *Deus sive natura*, in quanto la natura vien concepita da lui come la totalità dei fenomeni nello spazio e nel tempo, ma egli non avrebbe accettata quella formula, nemmeno se noi intendessimo per natura la realtà esistente in se stessa (la *natura naturans* di Spinoza): egli concepisce il rapporto della realtà a Dio non, come Spinoza, come una logica conseguenza del concetto di Dio (*sequi*), ma come un libero produrre mediante pensiero creativo. Così egli tien fermo alla sovramondanità di Dio; l'azione di Dio è la creazione, il porre assolutamente la « essenza delle cose ». Se noi vogliamo rendere rappresentabile questo concetto con un antropomorfismo simbolico lecito, allora la produzione artistica offre forse l'immagine più adeguata, più adeguata che il pensiero matematico, mediante cui Spinoza determina dogmaticamente l'azione di Dio. E vi è ancora questa differenza essenziale, che i predicati « morali » di Dio scapitano in Spinoza di fronte alle determinazioni « trascendentali ». E naturalmente resta la differenza della struttura generale del sistema: in Spinoza abbiamo dell'essenza di Dio una « conoscenza adeguata », in Kant soltanto « pensieri razionali », che però noi non possiamo far entrare nella conoscenza scientifica della realtà, perchè essi non sono realizzabili nell' intuizione.

## 5. *MECCANISMO E TELEOLOGIA.*

Alle considerazioni cosmologico-teologiche appartiene anche il quesito: *spiegazione meccanistica della natura* o *spiegazione teleologica*? Kant ha trattato questo quesito nella *Critica del giudizio*, non ritenendo che esso si adattasse alla critica della ragione « pura », alla critica della metafisica pura *a priori*, da cui è già esclusa la breve trattazione della prova fisicoteologica. Perciò, contenendo la « scienza naturale pura » soltanto i concetti fondamentali della fisica e non essendovi spazio nel sistema per una filosofia naturale unica, Kant l'ha fatto entrare, insieme alla « critica del gusto », in una terza Critica.

Il problema vi vien trattato secondo lo schema già

stabilito. Il lettore vien guidato attraverso l'analitica, la dialettica e la metodologia e menato in qua e in là, sino all'esaurimento, fra intelletto e ragione, ragione e giudizio, giudizio determinante e giudizio riflettente. Sarà difficile convincersi che occorressero tutte queste lungaggini per esporre pensieri che in fondo sono semplici. Essi si riducono a quanto segue.

Il quesito formulato come antinomia è: tutti i fenomeni naturali debbono spiegarsi meccanicamente? ovvero certi prodotti naturali rendono necessaria un'altra spiegazione: quella teleologica? Non è quesito da risolversi semplicemente con un si o con un no. I prodotti naturali che impongono questo problema, sono gli esseri organici. L'intelletto non ne viene a capo, se imprende a spiegarli — come tutti gli altri fenomeni naturali — quali semplici effetti del meccanismo naturale. La loro specialità consiste nel fatto, che in essi non soltanto le parti son le sole a render possibile il tutto (la sua conservazione), ma anche, viceversa, soltanto il tutto rende possibili le parti, in quanto le produce e le conserva. L'occhio serve come strumento al corpo, ma esso si forma soltanto nel tutto e mediante il tutto, e non può affatto concepirsi il pensiero, che mai in alcun luogo un occhio possa sorgere di per sè, mediante un accidentale coincidere di parti, come un prodotto meccanico, una pietra, una zolla di terra. Ogni tentativo di svolgere un tale pensiero fallisce. E ciò vale anche del tutto stesso. L'intelletto non può sentirsi soddisfatto di quei tentativi, intrapresi dalla vecchia atomistica, di spiegare meccanicamente piante e animali mediante il semplice incontrarsi di atomi in movimento; quanto più si entra nei particolari, come per es. fa Lucrezio, tanto più risalta la loro assurdità. L'intelletto si vede così costretto ad ammettere qui un'altra specie di formazione, e precisamente una tale, che derivi l'esistenza delle parti dall' esistenza del tutto, cioè la formazione *teleologica*: questa ammette che il tutto preesista nell' idea o nel concetto (come scopo), e che poi la cosa sorga nella realtà mediante causalità secondo concetti (finalità). Di questa specie di causalità noi abbiamo un concetto mediante l' esperienza, e precisamente mediante l' esperienza della nostra propria attività nel pro-

durre opere d'arte. Invece il concetto di una forza naturale, che operasse opportunamente — ma tuttavia senza scopo nè intenzione —, come concetto di una speciale forza fondamentale di cui l'esperienza non dà esempio, sarebbe completamente fantastico e vuoto (*Sull'uso di principî teleologici*, VI, 493).

A quest' ipotesi di un principio operante teleologicamente non si può sfuggire, nemmeno ammettendo un graduale svilupparsi delle forme di vita superiori da quelle inferiori e più semplici. Anche i primi e più semplici organismi hanno già in sè il carattere dell' organico, cioè quello, che soltanto il tutto rende possibili le parti. Dunque, se si considerassero i primi esseri viventi come scaturiti immediatamente dal grembo della terra, si dovrebbe « attribuire a questa madre universale un'organizzazione avente per scopo tutte queste creazioni. Ma allora non si viene a far altro che trasportare più indietro la base della dimostrazione e non si può pretendere di aver liberato la produzione di piante e animali dalla condizione delle cause finali » (1).

---

(1) *Critica del giudizio*, § 80. Manifestamente, Kant inclina alla concezione evoluzionistica nella biologia: essa sta in intimo rapporto con la sua cosmologia evoluzionistica: il sorgere di nuove forme, mediante la graduale trasformazione di quelle esistenti, sotto l'influenza delle diverse condizioni di vita è un'idea a lui familiare. Soltanto il sorgere originario di esseri organici mediante *generatio aequivoca*, « la produzione di un essere organico mediante la meccanica della materia rozza e non organizzata », è per lui un pensiero assurdo; un pensiero che egli tuttavia ha cercato di pensare, come mostra, fra l'altro, un frammento riportato da Reicke (*Lose Blätter* I, 137): « Talora io ho anche navigato a quel golfo, ammettendovi per fondamento la cieca meccanica naturale e ho creduto di scoprire il tragitto allo spontaneo concetto di natura, ma costantemente ho urtato contro la spiaggia della ragione e perciò ho preferito avventurarmi nello sconfinato oceano delle idee ». « Il principio della finalità nella struttura di creature organiche particolarmente viventi, è così strettamente connesso con la ragione, come il principio delle cause operanti nella concezione di tutte le modificazioni del mondo. Ammettere che qual-

Guardiamo però ora il rovescio della medaglia. Se ammettiamo che un «essere intellettivo» è autore delle piante e degli animali mediante causalità secondo scopi, allora con questo concetto non possiamo affatto giungere alla *spiegazione* delle cose. Anzitutto non abbiamo alcuna conoscenza della natura e del modo d'agire di un tale essere. Noi possiamo spiegare teleologicamente prodotti artistici umani, perchè conosciamo l'uomo, i suoi fini e il suo modo d'agire. Invece nè l'intelligenza cosmica stessa, come cui prodotti artistici dovrebbero riguardarsi gli esseri organici, nè il suo modo d'agire sono mai dati in un' intuizione; quest' intelligenza è dunque soltanto un «concetto problematico», la cui realtà obiettiva non può essere accertata. Questo concetto dunque non dà ausilio di sorta al *fisico,* non giova per nulla a quella spiegazione dei fenomeni naturali che esso cerca. Noi troveremmo in esso una tale spiegazione, solo se quella intelligenza cosmica fosse una forza nota con nota forma e regolarità di azione.

Ancora: noi non possiamo farci un'idea del *fine ultimo* della natura. Nè possiamo riguardare come assoluti fini a sè le singole specie di animali e di piante—chè anzi l'esistenza di molte specie, considerate in se stesse, appare completamente priva di valore, per quanto la loro struttura possa essere artistica o formalmente opportuna —; nè possiamo farci un' idea del fine ultimo di tutto il cosmos, a cui l'esistenza di tutti questi esseri sarebbe un mezzo necessario: non lo possiamo già pel fatto, che noi non possiamo abbracciar con l' occhio la natura come un sistema

---

che parte di una creatura, parte che aderisca costantemente alla specie, non abbia scopo, è lo stesso che ammettere che un avvenimento del mondo sia sorto senza causa». Invece la biologia evoluzionistica è per lui bensì un' avventura azzardata della ragione umana, avventura che non trova alcun incoraggiamento nell'esperienza, secondo la quale ogni generazione è *generatio homonyma*; ma tuttavia «non è proprio assurda, e possono esservi pochi, persino fra i più acuti naturalisti, ai quali essa talora non sia passata pel capo».

unico. L'unico essere, che noi possiamo riconoscere come fine a sè, è l'uomo quale essere razionale. Ma se noi lo poniamo come fine ultimo dell'universo, allora non solo si può obiettare che il lusso di mezzi per raggiungere questo scopo è completamente inadeguato secondo la nostra rappresentazione, ma, anche in una sfera più ristretta, i fatti non si lasciano costringere per nulla a quest'ipotesi: non pare affatto che la natura tratti l'uomo diversamente di tutti gli altri prodotti suoi: il di lui nascere e morire segue completamente il decorso naturale della natura.

Così dunque l'intelletto resta qui come in bilico. Non può eseguire in questo punto la spiegazione meccanica, ma d'altra parte certamente non può dimostrare che l'eseguirla sia in sè impossibile. Non può rinunziare ad una spiegazione teleologica, ma d'altra parte nemmeno può realmente eseguirla. Userà quindi i due principii l'uno accanto all'altro: da un canto terrà fermo alla massima generale, che si debba cercare una spiegazione puramente fisica di tutti i fenomeni della natura, essendo spiegazione scientifica quella fatta mediante cause fisiche. D'altra parte rifletterà sulle cose organiche, come se esse fossero prodotti di un'intelligenza operante secondo fini, procedimento questo, che come principio euristico è inevitabile nelle scienze biologiche e che in realtà si dimostra anche fecondo; così per es., la costruzione dell'occhio non potrebbe mai esser capita da chi non sapesse nulla dello scopo dell'organo, del vedere. Ma così facendo, si resterà consapevoli che si tratta solo di un principio subbiettivo della riflessione e non di un principio esplicativo obiettivo come la causalità meccanica.

Ma l'ultimo risultato che l'intelletto può raggiungere è quello di riconoscere in ciò la sua propria condizionalità subbiettiva: il fatto, che la concezione meccanica e quella teleologica non possono giungere ad unità, dipende dalla natura del nostro intelletto discorsivo. L'accidentalità della materia di contro alla forma rimane necessaria per un intelletto, pel quale le cose, che esso pensa mediante concetti, debbono esser date mediante intuizione sensibile. Per un intelletto intuitivo, che pone le cose mediante i suoi concetti, la considerazione teleologica può coincidere

con quella causale. Ossia, esprimendoci obiettivamente: nel sostrato intelligibile della natura può aver luogo un legame del molteplice, in cui il nesso meccanico e quello teleologico siano tutt'uno. Possiamo farci un'idea di questa unità per via dell'analogia con l'unità, che esiste tra le parti di un'opera d'arte o di un'opera poetica, e così pure possiamo rappresentare simbolicamente l'azione del principio creatore per mezzo dell'attività creatrice dell'artista, che anch'essa sta al di là dell'antitesi fra meccanismo e teleologia: una poesia non si fa, come un franamento, mediante parti che si metton le une accanto alle altre esteriormente e meccanicamente, e nemmeno, come un prodotto del mestiere, riflettendo prima su un piano prestabilito e quindi eseguendo; ma invece il genio produce insieme forma e materia dell'opera d'arte fuse insieme, come nell'evoluzione organica forma e materia crescono fuse insieme (§ 77, 78).

Kant non ha proseguito questa considerazione, la cui premessa è naturalmente l'idealismo obiettivo nella metafisica: la realtà in sè è un sistema di idee esistenti. La successiva filosofia speculativa, che con predilezione si collega con la *Critica del giudizio*, ha svolto questo pensiero: la realtà è una poesia d'idee, che noi, mediante il metodo dialettico, interpretiamo o copiamo poetando. In questa filosofia appariscono come superate tanto l'antitesi fra pensare ed essere, quanto quella fra teleologia e meccanismo.

La filosofia critica non affida questo passo all'intelletto umano, non essendo questo un intelletto intuitivo. Kant si arresta esattamente lì, dove s'arresta la ricerca scientifica. Si può dire che egli propriamente non dia altro che un'esatta descrizione del modo di comportarsi della nostra ricerca biologica. Essa cerca le cause fisiche del processo vitale, presuppone che esse esistano dappertutto e nega decisamente alla spiegazione cause iperfisiche, come quelle che non danno alcuna spiegazione allo studioso della natura. D'altra parte essa presuppone che tutte le parti e funzioni dell'organismo abbiano uno scopo (o che almeno l'avessero originariamente). La « spiegazione » delle formazioni è completa solo se noi veniamo a conoscere

il loro rapporto allo scopo, cioè alla conservazione della vita. Dove si ha questo caso, come per es. nell'occhio, lo studioso della natura dice: « ora capisco »; dove questo caso non si dà, come nel cervello o nella generazione, egli dice: « questo è un mistero per me ». E se anche potessimo descrivere sin nei più piccoli particolari il processo fisico della generazione, il collegarsi delle cellule germinative e dei loro nuclei etc., tuttavia potremmo ritenere di capir la cosa solo se scorgessimo chiaramente come la generazione sia importante per l'accrescimento della vita.

Infine: Kant ha una vera metafisica trascendente. Egli tiene ben fermo ad essa come alla concezione razionale del mondo; soltanto essa non è — come voleva la metafisica scolastica — possibile quale conoscenza intellettiva dimostrabile *a priori*. Può essere tale soltanto la fisica matematica, che si occupa solo dei fenomeni e dei loro rapporti necessarii nello spazio e nel tempo. La ragione invece conduce necessariamente, oltre il mondo dei fenomeni, al pensiero di un mondo intellettuale, di un mondo d'idee esistenti, che sono collegate mediante rapporti logico-teleogici e sono intuitivamente presenti all'intelletto divino. Nel mondo dei fenomeni questo mondo ideale traspare or qua or là, come avviene anzitutto negli esseri organici. Ma nel mondo morale noi lo concepiamo nella sua realtà assoluta, e gli esseri ragionevoli pratici, sono, come tali, membri del mondo intelligibile.

Questa, come si vede, è filosofia platonico-leibniziana. Kant l'aveva continuamente dinanzi agli occhi nel libro di testo del Baumgarten: la realtà — quale l'intelletto la pensa in contrapposto alla sensibilità — è un sistema di monadi, le quali mediante armonia prestabilita, mediante *influxus idealis* — quale quello che ha luogo tra le parti di un'opera del pensiero o di un'opera poetica — sono collegate in unità; la causa ultima dell'unità delle cose è la loro fondamentale unità nell'essenza di Dio; i corpi invece sono semplici *phaenomena substantiata*. Kant non ha mai ripudiato tutti questi pensieri; egli propriamente non fa altro che dar loro un altro segno: non verità dimostrabili all'intelletto, come la matematica e la fisica, ma idee necessarie, che la ragione non può cessar mai e non cesserà

mai di produrre da sè. Solo in una cosa essa ha sbagliato, ed è nel mettersi ad unire e ad includere queste idee fra concetti rappresentabili nell'intuizione sensibile. L'impossibilità di questo procedere è stata mostrata dalla Critica: questa, se non ha soppressa l'apparenza che conduceva a questo traviamento, l'ha però scoperta e messa a nudo in modo che non possa più ingannare: chi ha compresa la *Critica d. r. pura* non spererà più d'incontrare nella natura Dio e l'anima come obietti fra altri obietti. Ma del resto la filosofia critica lascia affatto intatta la verità di quei pensieri: essi formano parte essenzialissima della nostra concezione del mondo, trovano nella filosofia nuova un sostegno nuovo e migliore di quello che possedevano nelle antiche prove fondate sull'intelletto, cioè nelle idee della ragione speculativa e pratica. Come la riforma mise da canto le opere buone soltanto per tornare subito a richiederle sotto un nuovo segno, cioè come frutti della fede, così Kant ha messo da canto i pensieri della metafisica idealistica soltanto come conoscenze intellettive, per riammetterle poi subito come idee necessarie della ragione. Anche l'analitica accenna a questo: «*pensare* un oggetto e *conoscerlo* non è la stessa cosa». Alla conoscenza appartiene per noi l'intuizione sensibile; ma ciò che è dato nell'intuizione è fenomeno; il realmente reale può perciò essere da noi soltanto pensato, ma non mai intuito; esso dunque non può avere mai per noi «realtà empirica», ma soltanto realtà intelligibile, trascendentale.

## 6. *I PRINCIPII METAFISICI DELLE SCIENZE NATURALI* (1).

Questa breve opera vien designata da Kant (in una lettera a Schütz del 13 settembre 1785) come un capitolo appartenente alla progettata *Metafisica della Natura*, capi-

---

(1) Se ne occupano: A. Stadler, *Kants Theorie der Materie* (1883); A. Drews, *Kants Naturphilosophie als Grundlage seines Systems* (1894). La prima opera dà un'esposizione sistematica e completa dei pensieri kantiani; la seconda, estendendosi su tutta la filosofia naturale di Kant, la critica dal punto di vista del realismo hartmanniano.

tolo che egli licenziava prima, sia perchè esso presupponeva un concetto empirico, mentre quella metafisica doveva restare intieramente « pura », sia anche per avere in esso sotto mano qualche cosa, a cui potesse riferirsi come ad esempii *in concreto*, rendendo così comprensibile l'esposizione. La metafisica pura della natura non è comparsa, come nemmeno sono comparsi i principii metafisici della teoria dell'anima, che egli in questa stessa lettera presenta come appendice a quelli della teoria del corpo.

La nostra opera, che naturalmente anche qui ripartisce la sua materia non secondo l'esigenza della cosa, ma secondo lo schema delle categorie, si attiene al sistema dei principii nella *Critica d. r. pura*. La parte principale è la seconda parte, la dinamica, lo svolgimento delle *Anticipazioni della percezione*. Il suo scopo è quello di fondare una teoria *dinamica* della materia e, per mezzo di essa, una spiegazione dinamica dei fenomeni della natura, in luogo della spiegazione *meccanica*. Ma i pensieri essenziali sono molto più antichi che la critica; nella loro parte essenziale essi si presentano già in due brevi trattazioni del decennio '50-'60: nella *Monadologia fisica* (1756) e nel *Nuovo concetto del moto e della quiete* (1758). Nell'opera posteriore essi sono lievemente trasformati secondo i principii della critica, ma mi sembra assai dubbio che vi abbiano guadagnato in chiarezza e conseguenza.

La forma di filosofia naturale, contro cui Kant si è schierato sin da principio della sua carriera scientifica, è quella *atomistico-meccanistica*. Questa concezione, che aveva largo dominio sulle intuizioni dei fisici, gli ripugnava anzitutto per due ragioni. La prima è l'opposizione di essa alla filosofia naturale di Newton e alla forza d'attrazione della materia da questa presupposta, la seconda è che essa è proclive a ricorrere allo spazio vuoto per spiegare i fenomeni naturali (1). Per ciò che riguarda il primo punto,

---

(1) Sull'evoluzione della teoria atomica della materia e sull'antitesi, in cui si mette Newton rispetto a questa concezione, vedi l'opera fondamentale e istruttiva di Kurd Lasswitz, *Geschichte der Atomistik vom Mittelalter bis auf Newton*, 2 voll. 1890.

l'impiego della forza d'attrazione per spiegare le formazioni cosmiche appartiene alle più antiche intraprese scientifiche di Kant, e la costruzione di essa è perciò, secondo lui, uno dei requisiti essenziali di ogni teoria della materia. Siccome la teoria atomistico-meccanistica non soddisfa e non può soddisfare a questo requisito, concedendo essa alla materia soltanto *una* forma d'azione, cioè la trasmissione del movimento mediante urto e pressione nel contatto, così è data con ciò la sua insufficienza. Se essa si richiama al fatto, che solo questa forma d'azione è immediatamente data ed evidente, Kant d'altra parte vi contrappone l'affermazione, che l'attrazione e la sua efficacia a distanza « non è per nulla più incomprensibile che la ripulsione originaria » (IV, 405). L'unico vantaggio della azione mediante urto, di fronte a quella mediante attrazione, consiste, secondo Kant, nel fatto, che la prima è in certo qual modo data nella percezione sensibile. Ma per Kant, questo non è un vantaggio per l'intelletto, al quale egli, mediante la sua teoria dinamica, vuol ridare appunto la naturale libertà contro le pretese della rappresentazione sensibile.

Lo stesso vale riguardo alla seconda ragione, cioè riguardo allo spazio vuoto e al conseguente riempimento assoluto dello spazio mediante la semplice estensione, cioè riguardo ai mezzi con cui opera la fisica atomistico-meccanistica. Kant trova che tanto il vuoto assoluto quanto il pieno assoluto, l'assoluta impenetrabilità, sono ipotesi completamente arbitrarie, che si raccomandano a causa di una certa rappresentabilità intuitiva, ma che l'intelletto non è affatto costretto ad accettare: esse anzi, considerate più da presso, non sono altro che qualità occulte, « cuscini per la ragione pigra ». L'esperienza non conduce affatto al concetto dello spazio assolutamente vuoto e nemmeno al concetto dell'assolutamente impenetrabile: essa ci mostra soltanto un più o un meno di resistenza. Il pieno e il vuoto sono dunque *entia rationis*, che sono amati dalla ragione avida dell'assoluto, ma che debbono essere ripudiati dall'intelletto, che attende ai fenomeni. « L'assolutamente vuoto e l'assolutamente pieno sono nella scienza naturale approssimativamente ciò che il cieco caso e il cieco destino

sono nella scienza metafisica del mondo, cioè una barriera per la ragione indagante »; e perciò « tutto quello, che ci sottrae al bisogno di cercare scampo negli spazi vuoti, è un guadagno reale per la scienza naturale » (IV, 427).

Ora, il concetto dinamico di materia, contrapposto da Kant a quello matematico-meccanico, è il seguente. La materia viene spiegata come il mobile che riempie lo spazio e che ha forza motrice. Due forze originarie costituiscono la sua essenza: forza ripulsiva e forza attrattiva. La forza ripulsiva è la prima: senza di essa non può affatto rendersi comprensibile il riempimento dello spazio. È vero che l'atomismo fonda questo riempimento sul semplice esistere nello spazio: mediante il semplice essere in un luogo, il corpo impedisce il penetrare di un altro. Ma Kant afferma: l'impedire ad un corpo di penetrare nello spazio occupato da un altro corpo presuppone una forza ripulsiva, altrimenti questa esclusione non è altro che la conseguenza di qualità occulta. Questa forza è l'originaria forza d'espansione; con essa la materia riempie lo spazio e repelle altri da esso. Ma allora è necessaria una seconda forza fondamentale: se la materia avesse soltanto forza espansiva, si disperderebbe completamente e perciò sopprimerebbe se stessa. Dunque l'azione di questa forza deve essere limitata da una forza di effetto contrario, e questa è la forza d'attrazione. Se questa operasse sola, annienterebbe anch'essa la materia, contraendola in un punto e sopprimendo così il riempimento dello spazio. Soltanto mediante l'azione contraria delle forze diventa possibile il riempimento dello spazio. E, partendo di qui, si può anche dedurre una differenza originaria di riempimento dello spazio a seconda della differenza della misura delle forze. In questa guisa sarebbe risolto « il più nobile dei compiti della scienza naturale », cioè la spiegazione « di una differenza specifica — possibile sino all'infinito — della materia », senza l'ipotesi — che angustia l'intelletto — di un'impenetrabilità assoluta e di spazii assolutamente vuoti (428).

Nella *Monadologia fisica* questi concetti sono stati formati sotto la premessa di centri di forza monadici, che riempiano lo spazio soltanto con la loro azione; invece nei

*Principi metafisici* si respinge l'opinione della metafisica scolastica, secondo cui la materia è composta di parti ultime semplici, il cui insieme appare ai sensi come corpo esteso. Kant dice che quest'opinione può servire a bisogni metafisici, ma non è conciliabile con le esigenze della scienza naturale matematica, la quale non può fare a meno di richiedere l' infinita divisibilità dello spazio, come della materia stessa. La filosofia critica, che costruisce la materia come semplice fenomeno nello spazio, non trova alcuna difficoltà a considerare la materia stessa come quel che è diffuso attraverso lo spazio e che appunto perciò partecipa pienamente alla divisibilità assoluta, che è la qualità dello spazio.

Così ora la nuova teoria appare come quella che, attribuendo alla materia tanto estensione quanto intensità, supera l' antitesi della filosofia naturale atomistico-meccanistica, che conosce la materia esclusivamente come un *extensivum*, e della monadologia, che la vuol ricondurre soltanto a puri *intensiva*.

Non voglio addentrarmi nell'uso, che Kant fa di questo concetto per costruire le altre qualità della materia, e nemmeno nella questione, se il nuovo concetto di materia continuatamente estesa, ma fornita di differenti gradi di forza e perciò riempiente lo spazio con differente intensità, vada intieramente d'accordo con le premesse della teoria critica della conoscenza. Anche in questo punto si vede la grande resistenza, che l' antico patrimonio di concetti metafisici posseduto da Kant oppose alla trasformazione mediante la teoria critica della conoscenza. (1)

---

(1) Non abbiamo alcuna ragione di entrare nell'ultima opera kantiana di filosofia della natura: *Passaggio dai principii metafisici alla fisica.* Nè la fisica, alla quale si doveva fare qui il suo concetto *a priori* ha scapitato per nulla pel fatto, che Kant non potè più finire l'opera, nè la conoscenza della filosofia kantiana ha guadagnato qualche cosa dai passi che ne sono stati pubblicati sinora *(Altpreuss. Monatsschr.* Vol. XIX — XXI, pubblicata da Reicke con la solita accuratezza), salvo che ivi tutti i difetti del pensiero kantiano si possono osservare ingranditi come in uno

### 7. CONCLUSIONE

Lo scopo di tutti gli sforzi di Kant è quello di *fondare con metodo nuovo una metafisica sostenibile scientificamente.* E invero si tratta ivi di una metafisica, che conduce, oltre la natura ed oltre il mondo fisico, al mondo del vero essere, al *mundus intelligibilis.* A cominciare dai primi scritti e a finire alle ultime righe che noi possediamo di mano del Kant, è sempre questa la tendenza fondamentale del suo pensiero. I mezzi mutano, il fine rimane lo stesso.

Kant si convinse presto, che la metafisica tradizionale era un tentativo fatto con mezzi insufficienti: essa voleva, mediante la spiegazione teologica dei fenomeni naturali (fisicoteologia), inalzarsi al mondo delle idee. Kant vide chiaro (già gli scritti del 1756 lo mostrano): la scienza naturale è necessariamente immanente, essa non conduce mai al di là delle cause fisiche, a cause iperfisiche, ideali. Cercò quindi una nuova via verso la metafisica, e prima credette di trovarla in una nuova forma di speculazione puramente astratta: Dio non è causa delle cose, nel senso che egli fa o opera il mondo dei corpi e la sua configurazione nel tempo; ma invece: Dio è la premessa logicamente necessaria della loro esistenza astratta in forma di essenze. Questa concezione ci si presenta già negli scritti del decennio '50-'60, svolta poi nell'*Argomento* dell'anno 1763, dove però Kant la espone già in forma scettica contro i proprii pensieri.

Un nuovo avviamento a scoprire il vero metodo della metafisica si presenta poi nella dissertazione del 1770; si può già designarlo come metodo *trascendentale*: mediante i concetti *puri* dell'intelletto è possibile pervenire alla pura realtà intelligibile, libera dalle condizioni della sensibilità; come mediante le forme della sensibilità è possi-

---

specchio cavo. Il difetto di condurre continuamente in qua e in là dati elementi del pensiero secondo uno schema fisso è tanto esagerato in quest'ultimo manoscritto, che noi non possiamo non guardarlo con pena.

bile la conoscenza aprioristica del mondo sensibile, così mediante le forme pure del pensiero è possibile la conoscenza aprioristica del mondo intelligibile; naturalmente soltanto una conoscenza « simbolica », perchè noi non abbiamo un intelletto intuitivo.

Con alcune modificazioni giungiamo poi da questa all'ultima e definitiva forma del metodo della metafisica nella filosofia critica. Si ha in primo luogo: l'intelletto, mediante attività pura, produce *a priori* metafisica, ma metafisica in significato cambiato, cioè metafisica come scienza naturale pura; la critica della ragione pura mostra la possibilità che esista come scienza una metafisica fenomenologica. Invece, secondo la nuova concezione, l'intelletto non conduce *trans physicam*, al paese della realtà reale: i suoi concetti non sono altro che concetti delle forme di costruzione dei fenomeni. Ma ora vi si aggiunge dell'altro: ciò che l'intelletto non raggiunge, lo dà la *ragione,* la quale conduce al mondo ideale, esistente in sè. Essa ottiene ciò per due vie. Primo, come ragione *teoretica:* essa, mediante la tendenza — insita in lei — verso l'incondizionato, conduce al di là del condizionato e del relativo. La natura, realtà nello spazio e nel tempo, non può affatto essere pensata come esistente in senso assoluto; la contraddizione, che essa non può essere pensata nè come finita nè come infinita, mostra la sua interiore impossibilità o irrealtà in un intelletto assoluto. Lo spirito umano può acquetarsi soltanto pensando la realtà come un mondo di idee esistenti, come un sistema, in sè quieto, di essenze eterne, che siano collegate in unità mediante rapporti interni, teleologici. E a questo accenna in un modo speciale anche il comparire, nella natura, degli esseri organici, cioè di quelle formazioni particolari, la cui possibilità non può ritenersi dovuta semplicemente a cause meccaniche. Secondo come ragione *pratica*: mediante il suo precetto incondizionato di realizzare nel mondo sensibile le idee, essa conduce necessariamente all'ipotesi, che la natura abbia per fondamento un mondo ideale; come mai essa potrebbe altrimenti accogliere in sè delle idee come principio formativo? L'essere ragionevole, che considera se stesso come scopo a sè assoluto, si considera necessariamente come membro

di un « regno di scopi », e inoltre considera questo come la stessa realtà assoluta.

Dunque la ragione, che pensa le idee e che le realizza, conduce, al di là del mondo sensibile-temporale dei fenomeni, ad una realtà ideale, eterna. È vero che questa non può esser data nella nostra intuizione (sensibile); la sua realtà non è perciò meno certa all'uomo quale essere ragionevole: naturalmente non realtà nel senso del puro concetto intellettivo della realtà (il suo significato è esclusivamente: esser dato nella intuizione sensibile), ma bensì realtà supersensibile, intelligibile. I *concetti intellettivi* vengono realizzati mediante l'intuizione, la validità obiettiva delle *idee* non può, per la loro stessa natura, essere raggiunta per questa via; e ciò del resto nemmeno è necessario per provare la loro validità. Kant tien fermo intieramente alla concezione della dissertazione del 1770: la ragione ha un'importanza soverchiante: essa limita la sensibilità, mentre invece non è limitata da questa. La sensibilità restringe l'intelletto, il quale vale soltanto in quanto essa ne realizza i concetti; ma di fronte alla ragione essa non può accampare alcun diritto, e oltrepassa il suo ambito, se nel materialismo dogmatico s'inalza contro la ragione *teoretica* e contro le idee di questa intorno a Dio, alla libertà e all'immortalità, negando che proprio nulla altro valga come reale, se non ciò che è oggetto dell'intuizione sensibile nello spazio e nel tempo; questa esigenza vale esclusivamente per le scienze naturali. Nè tanto meno la sensibilità può accampare diritti di fronte alla ragione *pratica*: qui l'arrendevolezza verso le pretese della sensibilità diventerebbe un'offesa alla dignità umana. E in ultimo, dal punto di vista religioso, la sensibilità rappresenta in genere l'accidentale, ciò che guasta e che deve essere respinto; smettendo la corporeità, l'essere ragionevole si libera intieramente dalla sensibilità e dalle di lei barriere. Dopo la grande metamorfosi, la metafisica raggiungerà nella vita eterna la sua verità completa.

# APPENDICE

## PSICOLOGIA EMPIRICA, ANTROPOLOGIA E FILOSOFIA DELLA STORIA

Letteratura. È da deplorare che l'antropologia, che era fra le lezioni preferite di Kant, non sia stata da lui elaborata per la stampa negli anni della sua piena forza intellettuale: ne avremmo avuta un'opera ricca di fatti e di pensieri importanti, e forse l'elaborazione accurata delle scienze empiriche avrebbe anche influito favorevolmente sull'elaborazione della filosofia morale. L'*Anthropologie in pragmatischer Hinsicht*, allestita per la stampa soltanto nel 1798, mostra numerose le tracce della vecchiaia. A completarla serve la pubblicazione postuma di lezioni della prima metà del decennio '80-'90: *I. Kants Menschenkunde oder philosophische Anthropologie*, edita da F. Ch. Starke (1831) in base a manoscritti di lezioni. Essa è attribuita da Menzer all'anno 1784 e, in ogni caso, al periodo 1778-1788 (*Kantstudien*, III, 68). Si aggiungano: La Psicologia nella *Metaphysik* di Pölitz (pag. 124 e segg.) e le *Reflexionen Kants* sull'*Antropologia*, edite da B. Erdmann, con introduzione. Infine spettano qui tutta una serie di lavori minori intorno a questa materia: fra quelli più antichi specialmente le *Beobachtungen über das Schöne und Erhabene*, fra quelli più recenti gli studî sulla filosofia della storia. Qualche cosa si trova anche nella *Critica del giudizio* e negli scritti di filosofia morale. Cr. anche I. B. Meyer, *Kants Psychologie* (1870): A. Hegler, *Die Psychologie in Kants Ethik* (1891); F. Medicus, *Kants Geschichtsphilosophie* (*Kantstudien*, vol. VII).

Tra l'esposizione della filosofia teoretica e di quella pratica pongo uno schizzo di psicologia e di antropologia, nel quale includo la filosofia della storia, che vi si connette. Queste discipline stanno fra le due parti principali del sistema, alle quali si collegano con molteplici rapporti: la psicologia è intimamente legata alla teoria della conoscenza e alla metafisica, la filosofia della storia alla filosofia morale e alla scienza politica. Purtroppo esse non giunsero a loro completo sviluppo: non essendo esse scienza di concetti puri della ragione, rimasero fuori della cornice segnata da Kant al sistema vero e proprio della filosofia.

Anzitutto per ciò che riguarda la *psicologia*, essa è per

Kant una scienza sperimentale e perciò, come tale, non appartiene alla filosofia. Anzi nemmeno può esser chiamata scienza in senso proprio, come la fisica, la quale è fondata su principii matematici. La psicologia è esclusivamente una raccolta di fatti puramente empirici, presso a poco come la chimica, se non che resta addietro anche a questa, perchè si fonda soltanto sull' osservazione e non può usare l'esperimento. « Essa perciò non può diventare mai qualche cosa di più che una scienza naturale storica — e come tale, per quanto è possibile, sistematica — del senso interno, cioè qualche cosa di più che una descrizione naturale dell' anima, ma non può diventare una scienza dell' anima, anzi nemmeno una dottrina sperimentale psicologica » (*Principî metafisici della scienza Naturale*, IV, 361). Kant non ci dice perchè non sia possibile l' impiego dell'aritmetica, pur trattandosi di fenomeni del senso interno che avvengono nel tempo, e nemmeno spiega com' egli pensi i rapporti tra la teoria empirica dell'anima e quella razionale, e, in vista dei compiti concreti, la sua « teoria dell'esperienza lascia dappertutto in asso ».

Tuttavia questa scienza, che per la forma scientifica è tenuta in sì poco conto, non è senza importanza per la struttura della filosofia critica: si può anzi dire che questa ha tolto in prestito dalla psicologia tutto il suo schema. La teoria del *potere dell' anima* ha dovuto concedere alla Critica, affinchè questa potesse assolvere il suo compito, la forma e la partizione. Lo schema, che sta a base di tutto il pensiero di Kant, è l'antica partizione delle facoltà dell'anima anzitutto in facoltà conoscitiva e facoltà appetitiva, poi ancora in facoltà conoscitiva e facoltà appetitiva superiori o intellettuali e in facoltà conoscitiva e facoltà appetitiva inferiori o sensibili. Kant trovò anche nel suo libro di testo di psicologia (la *Metafisica* di Baumgarten) questi chiari concetti tramandati sin da Platone e da Aristotele attraverso la filosofia scolastica del medioevo e della età nuova e fissati da Leibniz e Wolff: *vis cognoscitiva et appetitiva, inferior et superior*. Egli assunse questo schema e lo mise a base della sua ricerca: la *Critica d. r. pura* indaga la facoltà conoscitiva; la *Critica d. r. pratica* la facoltà appetitiva; in entrambe l' intenzione è quella di distin-

guere nettamente la facoltà superiore da quella inferiore e di assicurarne l'indipendenza di fronte a questa. Così comincia la dissertazione del 1770, e a ciò ha sempre tenuto fermo la filosofia critica. Nella filosofia leibniziano-wolffiana la conoscenza sensibile fu qualificata come conoscenza di grado inferiore, come conoscenza razionale confusa. Secondo Kant, però, si tratta piuttosto di una differenza di specie o di fonti: la conoscenza sensibile si fonda sulla recettività, la conoscenza intellettiva sulla spontaneità. E così è anche nel campo pratico: secondo la teoria di Wolff, gl' impulsi dei sensi sono una « confusa » tendenza verso la beatitudine, tendenza che viene chiarita, purificata, sistematizzata dalla ragione. Kant assoda anche qui una differenza assoluta: gl'impulsi dei sensi sono diretti al piacere, la ragione invece è diretta alla legge morale.

La tendenza anatomica di Kant proseguì poi la suddivisione: nella facoltà sensibile bisogna distinguere senso interno e senso esterno, percezione ed immaginativa; nella facoltà intellettuale si scinde dall'intelletto la ragione e poi anche il giudizio. E allora Kant combinò col giudizio una terza facoltà dell' anima (che nel frattempo era stata introdotta da Mendelssohn e Tetens): il sentimento del piacere e del dolore. Distinguendo poi anche qui un lato superiore ed uno inferiore, il piacere e il dispiacere mediante sensazione sensibile (gradevole e sgradevole) e mediante l' immaginativa (bello e brutto), egli ottenne lo schema per la terza Critica, quella del giudizio.

Non posso qui addentrarmi nello svolgimento della psicologia empirica in particolare. Tocco invece ancora l'antropologia e la filosofia della storia.

L'*antropologia* considera l'uomo come specie, specialmente nella sua posizione rispetto agli altri esseri viventi. Essa va a confluire con la filosofia della storia, perchè l'essenza dell'uomo si dispiega completamente solo nella serie dei popoli e dei tempi.

L' essenza dell' uomo si può determinare con formola generale: egli è l'essere vivente fornito della *facoltà della ragione* (*animal rationabile*). Egli è destinato, come tutti gli esseri viventi, a sviluppare completamente tutte le sue

disposizioni. Questa formola generale accoglie però in sè due determinazioni speciali. Primo: nell'uomo si giunge al completo sviluppo di tutte le disposizioni, non già nella vita dell'individuo — come accade fra gli animali —, ma soltanto in quella della *specie*. Secondo: nell'animale le disposizioni si sviluppano da sè, mediante istinti, mentre l'uomo deve perfezionare e foggiare le sue disposizioni mediante la *ragione*. Lo scopo di questo processo di autoformazione, che costituisce il vero contenuto della vita storica, è: l'uomo come essere razionale perfetto (*animal rationale*), essere che determina intieramente mediante ragione l'esplicazione della sua vita. Il tipo di perfezione umana, che Kant ha dinanzi agli occhi, è quello stoico: il completo dominio della ragione e l'esser completamente liberi da passioni costituiscono lo *status perfectionis*. Gli affetti: ira, compassione, rimorso, vergogna, non hanno presa sull'uomo perfetto, che agisce secondo principii e non secondo sentimenti. Gli affetti sono impulsi esclusivamente provvisorii, di cui la saggia natura provvide tanto l'animale, quanto anche l'uomo, sin tanto che la ragione fosse sufficientemente sviluppata per assumere la direzione della vita. Considerati dallo stato di perfezione, gli affetti e le passioni si debbono riguardare come perturbazioni, paragonabili i primi all'ebbrezza, le seconde alla malattia cronica (*Antropologia*, § 72 e segg.).

La via che conduce alla completa cultura è la storia. La *filosofia della storia* è il tentativo d'interpretare in questo senso i fatti della storia: Kant le ha fornito uno schema nella *Idea per una storia universale* (1). Egli di-

---

(1) Appare tuttavia degno di nota, che Kant, anche nella filosofia della storia, abbia insegnata la via alla filosofia speculativa; egli stesso designa la sua idea un «filo guidatore *a priori*». E in Kant si trova persino uno spunto di storia aprioristica della filosofia. Nei *Lose Blätter* di Reicke (II, 285 e segg.) si trova questa considerazione: «Se si possa comporre matematicamente (intende dire «dogmaticamente», cioè da concetti) una storia della filosofia? Come sia potuto sorgere il dogmatismo e da esso lo scetticismo e da entrambi insieme il criticismo?...... Sì, e

stingue tre lati nel perfezionamento dell' essere umano: *cultura* delle forze in ogni specie di abilità, di arti e di scienze; *civilizzazione* mediante limitazione della propria volontà per mezzo della coercizione sociale; e infine *moralizzazione* mediante religione, costume ed educazione. Per questa via la disposizione morale si libera a poco a poco dalla tirannia degl'istinti naturali e si rende possibile la moralità quale libera autodeterminazione della volontà fatta mediante la legge morale (*Antropologia*, epilogo).

I mezzi, mediante cui la natura ci spinge ad evolverci in questa direzione, sono le tre grandi passioni: ambizione, sete di dominio e cupidigia, che sono proprie dell'uomo come *animal sociale*: egli vuole non solo vivere ed esistere, ma anche vivere con altri per sentire la sua superiorità di fronte ad essi: la volontà di vivere diventa nell'uomo volontà di potenza, ed è questo l'istinto fondamentale dell'uomo come *animal sociale*. Quest' istinto opera come stimolo costante a perfezionare le proprie forze, corporali e psichiche, per così conservare ed elevare la sua posizione nella società. D' altra parte esso diventa impulso a instaurare un *ordinamento legale e politico* per proteggersi—limitando questi istinti—contro il reciproco annientamento. Così l'antagonismo che ha luogo nella società è preparato dalla natura, che così avvicina l'uomo al suo fine, senza che egli lo sappia. Kant segue qui fedelmente le orme di Hobbes: cupidigia e sete di dominio sono i grandi istinti fondamentali, che nell'uomo fanno della «guerra di tutti contro tutti»

---

precisamente se l'idea di una metafisica s'imponga necessariamente alla ragione umana e questa senta un bisogno di svilupparla, mentre invece questa scienza risiede intieramente nell'anima, benchè tracciata solo embrionalmente».

La filosofia kantiana della storia, dopo di essere stata lungamente trascurata, è fatta oggetto di una profonda indagine nella su nominata trattazione di Fr. Medicus. Essa è interessante anche perchè mostra come le intuizioni kantiane di filosofia della storia, similmente a quelle metafisiche, si conservarono—non ostante le incertezze di forma provocate dalla teoria della libertà dell'Etica — riguardo al loro contenuto, essenzialmente le stesse.

lo stato naturale della società — cosa che accade solo nell'uomo e in nessun altro animale —, ma che — mediante il male che lo stato di guerra porta con sè — conducono alla creazione dello Stato e dell' ordinamento legale, mediante cui si raggiunge uno stato artificiale di pace e di sicurezza, nel quale l' antagonismo e la gara non vengono già soppressi, ma soltanto sottoposti a restrizione, impedendosi loro di valersi della violenza e dell' inganno (*Antrop.* §§ 82, 83; *Idea per una storia universale,* IV, 146 e segg.).

Naturalmente così non si ha cura della *beatitudine* dell'individuo; si può anzi dire che l'elevamento della cultura si acquista a spese della beatitudine, se per questa s'intende la soddisfazione naturale. I poderosi istinti della natura umana: ambizione, sete di dominio, cupidigia, non lasciano mai giungere ad uno stato di soddisfazione. L'animale s'acqueta non appena sono soddisfatti i suoi bisogni fisici; nell'uomo, invece, ai bisogni fisici si aggiungono i bisogni — scaturenti dalla rappresentazione — di aver qualche cosa di più e di essere qualche cosa di più. Giudicando dal punto di vista della felicità individuale, si potrebbe — con Epicuro — chiamarli bisogni immaginarii o istinti pazzi. E si può anche dire: essi sono quelli, dai quali scaturiscono veramente tutti i mali e tutti i vizi della civiltà. In questo, Rousseau ha completamente ragione: la civiltà, come tale, non rende l'uomo nè più felice nè più virtuoso: la follia, la finzione, la malvagità sono qualità specifiche dell' uomo; mancano all' animale irragionevole e crescono con la civiltà. Tuttavia la natura e la provvidenza è giustificata nel decorso della storia dell'umanità: essa — per la sua via, certo nè piana nè comoda — avvicina sempre più l'uomo al fine a cui essa mirava originariamente, cioè allo sviluppo completo di tutte le disposizioni poste in lui e specialmente della sua natura razionale. Il fine ultimo, situato certo ad infinita distanza, è una comunità dei popoli, viventi soltanto secondo leggi morali ed esplicanti in gara pacifica tutte le forze della ragione. Come meta si presenta la « pace eterna ».

Così veniamo all' idea della storia come « educazione del genere umano ». Kant ha svolto — considerando la specie umana dal punto di vista della storia naturale — spo-

gliandolo da ogni concezione antropomorfica, questo concetto, che contemporaneamente Lessing trattava dal punto di vista dell'evoluzione religiosa. La natura ha mescolati nell'uomo istinti egoistici ed istinti sociali in guisa tale, che dovesse divamparne la lotta per l'esistenza nella forma più alta, come lotta per la superiorità sociale; ma sorsero d'altra parte le forze per la fondazione dell'ordine politico e legale, con cui si ripara all'opera nociva degl'impulsi egoistici, senza che s'intacchi la forza, che questi posseggono, diretta all'elevamento della civiltà.

Così viene anche superato il contrasto fra giudizio ottimistico e giudizio pessimistico dell'uomo e della storia. Kant non divide l'ottimismo di Shaftesbury e di Rousseau riguardo alla bontà e all'amabilità della nostra razza; il suo giudizio sul carattere empirico dell'uomo si avvicina alla rude concezione di Hobbes e di Schopenhauer. Ma allo sguardo scevro d'illusioni, con cui egli considera la realtà, si unisce in lui un'alta fede nel destino dell'uomo e nell'avvenire che a questo è riserbato: egli crede nel progressivo perfezionamento della razza, nella vittoria finale e definitiva del bene. Il regno della ragione e del diritto, il regno della completa civiltà e moralità, verrà, per quanto aspre possano essere ancora le lotte che ad esso conducono. Nella chiusa dell'*Antropologia* è detto: «l'educazione del genere umano è una elaborazione salutare, ma rude e rigorosa— fatta mediante molti fastidii e giungente sin quasi alla distruzione della razza della natura, e cioè della produzione del bene—a cui l'uomo non mira, ma che, quando una volta ci sia, si conserva e continua— dal male che è sempre in interiore dissidio con sè stesso.

Così Kant al fiacco detto di Rousseau «torniamo alla natura!» ne contrappone uno virile e coraggioso: «andiamo verso l'umanità!». (1)

---

(1) E. v. Hartmann, nella sua trattazione *Zur Geschichte und Begründung des Pessimismus* ha voluto fare di Kant il padre del pessimismo: con quanta ragione si vede da quel che abbiamo detto. Con maggior ragione Nietzsche avrebbe forse potuto citare per sè Kant antropologo. Che mediante i grandi e forti istinti egoistici,

## LIBRO SECONDO

## *LA FILOSOFIA PRATICA*

L'anima viva della filosofia pratica di Kant è il pensiero della *libertà*, non nel senso tecnico del sistema, ma in quello generale dell'*autoattività spontanea*. Kant, come nella filosofia teoretica fonda la conoscenza sulla spontaneità dell'intelletto, così nella filosofia pratica pone tutto sull'attività libera della volontà. Il compito dell'uomo è quello di realizzare da sè la ragione, quello di adempiere il suo destino col far sorgere sulla terra un regno della ragione, con lo svolgere completamente tutte le disposizioni umane in una completa cultura intellettuale e morale mediante

---

mediante il *Wille zur Macht*, si operi nella storia il perfezionamento della specie, l'elevamento del tipo umano, è anche opinione di Kant, senonchè essa è in Kant nè contorta nè esagerata. Anche il disprezzo pel verde « *Weideglück der Herdentiere* » Nietzsche avrebbe già potuto trovare in Kant: « Senza quelle qualità non certo amabili (cioè senza l'ambizione e la sete di dominio), in una vita pastorale arcadica, nella perfetta concordia, sufficienza e amore reciproco, ogni talento rimarrebbe eternamente celato in germe; gli uomini, buoni come le pecore che essi pascolano, darebbero difficilmente alla loro esistenza un valore maggiore di quello che ha per loro l'esistenza dei loro animali domestici. Ringraziamo dunque la natura per l'intelligenza, per la volontà emulatrice, per l'incontentabile avidità di avere e di dominare. » (VI, 375 e segg.).

il libero esplicarsi della ragione. Questo pensiero si affaccia in tutti i singoli campi. Nell'*etica*: tutto il valore dell'uomo dipende da ciò che egli fa, dalla sua libera buona volontà, e non da ciò che egli patisce, come vorrebbe l'edonismo. Nella *politica* e nella *giurisprudenza*: il valore di una costituzione politica e legale dipende dal fatto, che essa ha per base la libertà e l'attività spontanea dei membri e stima l'uomo quale scopo a se stesso; una costituzione autocratica può, in date circostanze, essere molto utile per la tranquillità e il benessere dei sudditi; tuttavia essa è inferiore ad una costituzione repubblicana o rappresentativa — che attira tutti i cittadini agli affari pubblici —, come una macchina è inferiore ad un organismo. Nella *teoria della religione*: la religione è la fede in Dio e l'adempimento dei di lui comandamenti con volontà libera. Così la Chiesa è la libera comunità di tutti i buoni, e di tutti i veri credenti, riuniti per la lotta contro il male: questa è la vera Chiesa, e le si oppone la Chiesa dei preti, la quale abbassa alla passività i singoli, come laici, pei quali il prete fa la fede e amministra il servizio divino. E infine nella *pedagogia*: la vera educazione si distingue dalla falsa, dal semplice addestramento, per il fatto, che essa mira all'attività spontanea e al libero buon volere dell'allievo.

E con ciò sarebbero dati anche i grandi compiti dell'epoca, come li sentiva Kant: realizzare il vero Stato, il perfetto Stato legale; realizzare la vera Chiesa, la perfetta comunità etica; realizzare la vera educazione, consistente nell'educare ad un uso libero della ragione. Non sarà il minor merito della filosofia kantiana quello di aver operato e di dovere ancora continuare ad operare nel senso di metterci efficamente dinanzi agli occhi questi compiti.

---

# CAPITOLO PRIMO

## LA FILOSOFIA MORALE

Letteratura. Fra gli scritti precritici sono principalmente da considerare, per le vedute morali di Kant, le *Osservazioni sul sentimento del bello e del sublime* (1764), che contengono contributi alla caratterologia morale. Dopo indizii di una trasformazione nella costruzione del morale (nella *Dissertatione* e nella *Crit. d. r. pura*), segue la prima esposizione compatta: *Fondazione della metafisica dei costumi* (1786), che contiene le mosse per svolgimenti che poi sono venuti a mancare — anzitutto l'importante concetto di un regno degli scopi. La *Critica d. r. prat.* ha aggiunto anzitutto la teologia morale, alla quale ha contribuito alquanto anche la *Critica del giudizio*. I *Principii metafisici della dottrina della virtù*, che appartengono già all'età senile, contengono l'esecuzione sistematica della critica sulla base data in questi scritti. I *Lose Blätter* di R. Reicke contengono interessanti frammenti di anteriori tentativi di costruzione. Cfr. per l'evoluzione: F. W. Förster, *Der Entwickelungsgang der Kantischen Ethik bis 1781* (1893) e P. Menzer nei *Kantstudien* di Vaihinger, II, 290 e segg., III, 41 e segg. Inoltre: A. Hegler, *Die Psychologie in Kants Ethik* (1891), A. Cresson, *La Morale de Kant* (1897).

### 1. IL CARATTERE GENERALE DELLA FILOSOFIA MORALE DI KANT.

Il carattere e la posizione della filosofia morale nel sistema di Kant sono designati dal nome che egli le dà: *metafisica dei costumi*. Così essa viene da un canto posta in parallelo con la *metafisica della natura*: come questa, essa è un sistema di leggi morali pure, valide *a priori*, se non che queste leggi, invece di valere pel campo della natura, valgono per quello della libertà. D'altra parte essa vien messa così in antitesi con la *fisica dei costumi*; non una dottrina teoretica sull'origine, l'importanza e l'efficacia dei costumi e della moralità obiettiva nella vita dell'uomo empiricamente data, ma bensì un sistema di formule pure, valide *a priori*, senza alcun riguardo alla struttura della

vita, quale ci è data dall' esperienza. Come le leggi pure dell'intelletto sono assolutamente indifferenti verso il contenuto speciale dell' esperienza e valgono *a priori* per ogni esperienza possibile, così la legge morale è completamente indifferente verso la vita e lo speciale contenuto di questa, e vale *a priori* come legge razionale per ogni essere razionale, qualunque possa essere il contenuto della sua vita. Anzi, mentre per le leggi pure dell' intelletto è essenziale—perchè esse siano obiettivamente valide — che siano confermate nell'esperienza (altrimenti sarebbero vuote forme di pensiero), per la validità della legge morale è affatto indifferente se essa sia seguita in alcun luogo oppur no: la legge morale non determina l'essere, ma il dovere, e questo rimarrebbe, quand'anche l' essere battesse dappertutto altre vie. Anzi non si può affatto decidere in alcuna guisa, se la legge morale determini in alcun luogo la realtà; il volere morale, come fatto della libertà, non si può mai fissare come *factum* nella realtà empirica. La metafisica dei costumi non ha affatto nulla da fare con ciò che accade realmente, con la vita e la storia quali fatti empirici: queste appartengono al campo della « fisica dei costumi ».

Siccome questo punto è d'importanza decisiva per comprendere e valutare la filosofia morale di Kant, vi insisto ancora con un'osservazione.

Si può nominare *fisica dei costumi* la considerazione teoretica dei costumi come fatti empirici della vita storica. L'uomo, come essere empirico vivente, appartiene alla natura, e ogni conoscenza teoretica della sua essenza e della sua evoluzione appartiene alle scienze naturali nel loro senso più ampio.

Ciò vale, come per l'antropologia fisica, così per quella psichica, compresa la filosofia della storia. Tutte queste discipline considerano l' uomo puramente come prodotto di natura, così come lo zoologo studia un' altra specie animale. L'indagine dell'evoluzione storica può mostrare come la specie uomo si è differenziata nelle molteplici razze, adattandosi ai diversi luoghi e alle diverse condizioni di vita. Kant, nelle brevi opere *Delle diverse razze dell'uomo* (1775) e *Determinazione del concetto di razza umana* (1785),

indica la via. Se mai quest'indagine dovesse essere in grado di mostrare come l'uomo provenga originariamente da una inferiore forma di vita, Kant non vi avrebbe da obiettar nulla. La sociologia e la filosofia della storia considerano poi l'uomo come essere sociale. La prima può mostrare come nella vita collettiva si formano necessariamente certe uniformità di condotta; come queste poi, pel carattere particolare della specie « uomo » — carattere che differisce dalla specie di altri animali socievoli —, per l'intelligenza superiore e per la più forte individualizzazione, diventano *costumi* ragionevoli voluti e mantenuti consapevolmente, a differenza dagl'istinti sociali degli animali; e come questi costumi, alla lor volta, corrispondentemente alle diverse condizioni e ai diversi scopi della vita, assumono diversa forma nei diversi popoli, conservando però sempre la tendenza a guidare la vita nel senso della conservazione e dell'elevamento di questo tipo storico della specie. La filosofia della storia, infine, può fare il tentativo di vedere riuniti in unità tutti i dati esistenti della storia empirica e di mostrare in essi la via ad un fine ultimo, come per esempio al perfetto sviluppo di tutte le disposizioni naturali dell'umanità; nel quale tentativo essa può rappresentare le leggi morali e giuridiche come condizioni essenziali del progresso verso questo fine. Tutte queste sarebbero scienze puramente teoretiche, che, guidate dal filo della causalità, indagherebbero il rapporto, conforme a leggi, di fatti dati.

E resterebbero incluse in questa cerchia anche le discipline, le quali — come la pedagogia o la politica — avviano alla soluzione di determinati compiti della vita o anche in genere a condurre la vita, come fa anche la morale nel suo significato abituale. Tutte queste sono discipline *tecniche*, le quali propriamente, per quel che riguarda il loro contenuto di conoscenza, sono derivate dalle scienze teoriche: il loro compito è quello di trasformare in regole ciò che la teoria esprime come legge. La medicina non è che una somma di applicazioni delle conoscenze che l'antropologia fisica le fornisce: esse potrebbero essere aggiunte a questa come semplici corollari. E così pure la morale abituale potrebbe — quale somma di regole teorico-

pratiche della vita — essere incorporata o aggiunta come appendice — come antropologia « pragmatica » — all'antropologia teoretica, come Kant stesso ne ha dato un esempio nella sua *Antropologia con intenzione pragmatica*. Tutto questo apparterrebbe ad una « fisica dei costumi ».

Ora, una « metafisica dei costumi » è affatto diversa da tutto ciò. Essa non ha nulla da fare con ciò che accade, ma soltanto con ciò che *deve* accadere, sia che esso accada in qualche luogo sia che non accada. Essa crea una legge per il campo della libertà, ma questo sta intieramente al di fuori del campo della natura, cioè al di fuori della realtà, quale essa è oggetto della conoscenza; esso sta nel mondo intelligibile. Il seguire la legge morale, essendo fatto intelligibile della volontà libera, non appartiene assolutamente ai fatti osservabili della realtà empirica. Le azioni reali, che si offrono alla conoscenza, appartengono intieramente al mondo dei fenomeni e debbono costruirsi secondo la legge causale. La sola cosa, che è certa come fatto, è la coscienza di un dovere incondizionato, di una legge che comanda con imperativo categorico. Questa coscienza non mantiene nulla degli effetti e degli scopi dell'agire e nemmeno degl'impulsi e delle condizioni della possibilità dell'agire: contiene esclusivamente la forma di una legge generale, mediante cui deve essere determinato ogni agire. E questa legge è l'unico oggetto di una filosofia propriamente « pratica » in antitesi alle discipline pragmatiche e tecniche, che arbitrariamente si sono arrogate il titolo di pratiche, mentre in verità sono soltanto rampolli delle scienze teoretiche. (1)

Così la kantiana « metafisica dei costumi » (Kant avrebbe potuto nominarla con ragione « metaetica ») è, per massima, libera dal costume empirico e dalla moralità empirica della vita umano-storica. Non è una dottrina della vita per gli abitanti della terra, ma una legislazione della determinazione della volontà per esseri razionali in genere.

---

(1) V. specialmente la prima prefazione alla *Crit. d. giudizio* (VI, 375 e segg.).

Un'etica in questo senso non ha da fare proprio nulla con la vita reale e con le forze e i rapporti in essa dominanti, col costume e con la moralità obiettiva della vita della comunità, con la coscienza morale che si sente legata da tale costume e da tale moralità, coi beni e coi fini che attirano la volontà, con gl'ideali concreti che la formano e con le resistenze che le si oppongono. Tutto il suo contenuto consiste propriamente nel porre una legge unica: agisci così, come spetta agire ad un essere razionale, cioè agisci logicamente, secondo leggi, *sub specie universalitatis*. Qualunque sia la cosa che formi il contenuto della tua volontà (ciò per una metaetica è in fondo affatto indifferente; la volontà deriva in ogni caso dalla facoltà appetitiva « inferiore », cioè dalla sensibilità), essa deve determinare — riguardo alla forma — te, quale essere razionale, mediante la « legge ». La legge morale si libra sulla vita semplicemente come una norma del giudizio, non altrimenti che la legge del Sinai, se non che, in luogo di una voce proveniente dalle nuvole, si ha una voce proveniente dal mondo intelligibile.

Un altro quesito è se Kant nell'esecuzione di questa determinazione fondamentale sia rimasto sempre fedele. Manifestamente non è così: in realtà s' introduce sempre la determinatezza empirica degli abitatori della terra, che sono razionali-sensibili. Gli « esseri razionali » dell'etica kantiana parlano fra di loro; ebbene: tu non devi mentire; esercitano il commercio e il traffico; e allora vale la legge: tu non devi ingannare; depositano persino delle somme e si dicono allora: tu non puoi appropriartele indebitamente, etc. E alla stessa guisa s' introducono i fini, che gli abitanti della terra si pongono: la perfezione e la beatitudine, che poi alla fine la ragione ha la compiacenza di accogliere anche tra i suoi fini. In una « metafisica dei costumi » è chiaro che non si dovrebbe affatto parlare di tutte queste compiacenze e di tutte queste barriere, così come in una « logica pura » non si dovrebbe parlare di psicologia e degl'impedimenti e delle perturbazioni della formazione giusta del giudizio. Naturalmente, allora l'etica sarebbe divenuta una scienza brevissima.

## 2. — L'ESECUZIONE DEL SISTEMA

Il sistema della « metafisica dei costumi », alla cui « completa elaborazione » Kant, già nel 1785, si proponeva di procedere subito (V. lettera a Schütz, 13 sett. '85), soffrì un lungo ritardo. Comparve prima, come lavoro preparatorio, la *Fondazione* che, secondo la prefazione (IV, 239), era destinata a rappresentare la critica. Seguì però poi anche una *Critica* della ragione pratica, denominazione in verità poco adatta, come sa Kant stesso: la ragione pratica non ha bisogno di critica. La ragione teoretica aveva bisogno di una critica, perchè essa ha la tendenza ad oltrepassare i suoi confini: ma la ragione pratica non soggiace a nessuna critica, alla sentenza di alcun altro tribunale che giudichi delle sue pretese: essa stessa è giudice in ultima istanza su tutte le cose umane. Invece di una « critica », ci saremmo dunque dovuti aspettare un' « apologia » e anzi un' « apoteosi della ragione pratica ». Ma dopo la *Critica d. r. pura* parve ormai a Kant che ogni dottrina dovesse essere preceduta da una critica. E quando poi si ebbe la critica, la dottrina si lasciò ancora aspettare: comparve solo nel 1797, e in principio nemmeno ancora come sistema, ma bensì sotto il titolo, anch'esso già quasi stereotipato, di *Principî metafisici della dottrina della virtù* e dei *Principî metafisici della teoria del diritto*. Solo più tardi, nella 2ª ediz., le due opere ricevettero il titolo comune di *Metafisica dei costumi*. Vi si scorge da un canto quell' attaccamento di Kant ad ogni discussione anteriore, il quale diventa una specie di timore di esporre un argomento staccatamente, e d'altro canto l'attaccamento — sempre più crescente — a quell'uniformità schematica della struttura del pensiero, la cui malaugurata azione Adickes — nella sua acuta indagine su *Kants Systematik als systembildender Faktor* — ha seguita attraverso tutte le opere di Kant. Anzitutto a quest'attaccamento deve ascriversi se l'elaborazione del sistema (del dottrinale, come dice Kant) è mancata, ovvero si è arrestata nella forma di « critiche ». La elaborazione della *Critica d. r. pura* aveva lasciato sì profonde tracce nello spirito di Kant, che in seguito i suoi

pensieri continuarono sempre a scorrere su questa specie di binario. Si tratta della limitatezza dell'intelletto umano, nella quale c' imbattiamo tante volte: quando una volta esso, valendosi di un certo metodo, ha risolto felicemente un problema, tenta poi di risolvere alla stessa guisa tutti i problemi del mondo.

La *Critica d. r. pratica*, che dunque è rimasta l'opera capitale sulla filosofia morale, segue passo a passo la *Critica d. r. pura*, non soltanto intimamente — come già fa anche la *Fondazione* –, ma anche esteriormente. Vi troviamo lo stesso modo di porre la questione: sulla possibilità di principî sintetici *a priori*; e così pure la stessa partizione: in teoria elementare e metodologia, in analitica e dialettica, con la tavola delle categorie e con le antimonie. Questo schema, che già non era adatto per la ricerca gnoseologica, diventa poi qui ancor più storto; il pensiero di Kant ha perduta la libertà di fronte al suo schema; più che guardar le cose, guarda al compimento della forma del sistema. Egli non si cura che così i pensieri discapitino, che vengano a mancare indagini necessarie e che s'introducano invece vacui riempitivi: gode dell' analogia generale e trova in essa una conferma importante della verità del suo sistema. Farò rilevare, in quel che segue, soltanto i concetti fondamentali, senza entrare particolarmente nell'esecuzione schematica.

### *LA FORMA DEL MORALE*

È determinata dal carattere fondamentale della filosofia critica, dal *razionalismo formale*. Giusto qui questo spicca così chiaramente, che nessuno può nè sconoscerlo, nè prendere per scopo principale qualche altro carattere (per es. il fenomenalismo o la delimitazione). Si tratta di mostrare che la ragione pratica dà, così come quella teoretica, leggi *a priori*. Come nella *Critica d. r. pura* la metafisica viene ricondotta ad una logica trascendentale, così nella *Critica della r. pratica* la legge morale è una legge puramente logica dell'agire.

Il punto di partenza della disamina è anche qui la *scissione dell'essenza umana* in due parti: *sensibilità* e *ra-*

*gione*, che si comportano l'una rispetto all'altra come materia e forma. Nella *Critica d. r. pura* la sensibilità — quale recettività per impressioni — si contrappone all' intelletto come spontaneità, il quale dà alla molteplicità della sensazione la forma di una natura unica sottoposta a legge. Nella *Critica d. r. pratica* la sensibilità ha la forma di un sistema di impulsi, il quale, mediante gli oggetti, viene stimolato ad ogni sorta di appetiti. Gl' impulsi sono diretti al soddisfacimento; il soddisfacimento di tutti gl' impulsi, considerato quale scopo unico della sensibilità, si chiama *beatitudine*. Anche qui alla sensibilità si contrappone la ragione come principio formale: come là essa produce una legislazione per la natura, così essa produce qui una legislazione pel campo dell' arbitrio; e questa è la *legge morale*. Le leggi morali sono nella sfera della volontà quello stesso, che le leggi pure dell'intelletto sono nel campo dell'intelligenza. Come a queste, così anche a quelle spetta universalità e necessità, e precisamente nello stesso senso doppio; valgono per tutti gli esseri ragionevoli e non ammettono assolutamente nessuna eccezione. E così è dato, qui come là, il loro carattere aprioristico.

Certamente vien fuori ora qui la differenza già indicata; nel campo teoretico l'universalità si riferisce all' *essere*, nel campo pratico al *dovere*. I fenomeni naturali corrispondono, senza eccezione, alla legge naturale, mentre invece l' agire non è determinato senza eccezioni dalla legge morale: dovrebbe esserlo, ma non lo è. Che però l' universalità del dovere non sia una vuota e arbitraria pretesa dei filosofi morali, ma poggi su una vera legge della ragione, è provato dal fatto, che tutti gli uomini lo conoscono e lo riconoscono, se non coi fatti, almeno col giudizio: al giudizio morale sulle azioni proprie ed altrui tutti dànno sempre per base una legge generale, per l'appunto la legge morale, della quale riconoscono così l'universalità.

Un altro parallelo è da notare, e cioè che la posizione particolare dell'uomo, tanto nel riguardo teoretico quanto in quello pratico, poggia su questo collegamento tra sensibilità e ragione. La conoscenza umana era determinata

dal fatto, che in essa dovevano incontrarsi l' intuizione e l'intelletto: l' intelletto senza sensibilità dà l' intelligenza divina, la sensibilità senza intelletto dà l'intelligenza animale. E così la volontà umana è determinata dal fatto, che nel nostro agire debbono sempre incontrarsi la ragione e la sensibilità, delle quali la prima determina la volontà riguardo alla forma, mentre la seconda fornisce la materia degli appetiti. La ragione senza sensibilità dà la volontà divina: la legge morale è l' espressione del suo essere ed è determinante soltanto per l' esplicarsi della sua azione. Gl'impulsi sensibili senza la ragione dànno la volontà animale, consistente in appetiti irregolari e accidentali, quali son quelli apportati dal decorso naturale: la volontà umana « sta in mezzo, tra il suo principio *a priori*, che è formale, e il suo impulso *a posteriori*, che è sensibile » (IV, 248).

Appunto questa è la base della vera *essenza della moralità*, cioè dell'agire per *rispetto di una legge*. Fra gli esseri superumani e subumani non ha luogo alcun dovere nè alcuna moralità, ma soltanto un volere: non ha luogo in Dio, perchè la sua volontà si risolve nella ragione ed egli è santo e non morale; non ha luogo nell'animale, perchè la sua volontà si risolve in eccitamenti impulsivi passivi; l'animale non agisce, ma soltanto patisce dalla natura, e non ha perciò affatto alcuna qualità morale. Nell' uomo la moralità poggia sul vincolamento degl'impulsi sensibili per opera della ragione: solo in quanto egli (quale essere razionale) dà una legge a se stesso (quale essere sensibile), viene al mondo il dovere, cioè una volontà, nella quale è contenuto un momento di non volere, anzi di ripugnanza.

Il punto di partenza e la base della filosofia morale è l'analisi della coscienza morale. Essa dà appunto la coscienza del contrasto fra dovere e inclinazione, la *coscienza del dovere*, come fenomeno originario nel campo della morale in generale. La costruzione di questo fatto è il primo compito della filosofia morale. E Kant lo risolve, riducendolo — come accennammo — al contrasto fra ragione e sensibilità: le inclinazioni si riducono in ultima analisi a istinti sensibili; la coscienza del dovere deriva dalla ragione, come si rileva dal fatto, che il dovere accenna, come norma, a una legge universale. Ogni filosofia morale,

la quale non ammetta come assoluto questo contrasto, la quale, per vie tortuose, riconduca il dovere alle inclinazioni, come fa l'eudemonismo, annienta affatto, secondo Kant, l'essenza della morale; perciò Kant tratta sempre la morale eudemonistica non soltanto come una teoria falsa, ma come una perversità morale. Invece egli simpatizza con la morale dell'uomo comune, la quale ammette come assoluto nella coscienza il contrasto fra dovere e inclinazione. Si può dire addirittura: la morale di Kant è il ristabilimento della comune morale della coscienza coi suoi imperativi assoluti di fronte alle teorie morali filosofiche, le quali tutte in qualche modo cercano di fondare quegl'imperativi, facendone derivare la necessità da un fine ultimo della vita.

La seconda cosa, che ci è data dall'analisi della coscienza morale, è la forma fondamentale del giudizio del valore morale: è moralmente buona una volontà, che è determinata soltanto dal dovere o dalla legge morale. Sin tanto che le inclinazioni — sensibili o spirituali, rozze o raffinate — determinano la volontà, l'azione non ha un valore morale. Le azioni potranno allora essere conformi alla legge morale, ma legalità non è moralità. Questa poggia soltanto sulla forma della determinazione della volontà; fare il dovere soltanto per rispetto alla legge, senza riguardo alle conseguenze che l'azione avrà per le nostre inclinazioni, è questo l'abito di volontà che solo ha valore morale. Così la comune ragione lo riconosce sempre con perfetta sicurezza: essa distingue il moralmente buono, tanto dall'utile e dal gradevole, quanto da ciò che è semplicemente conforme al diritto e al dovere.

Perciò il contenuto della coscienza morale generale si può esprimere così in forma di comando: fa della legge morale l'unico motivo determinante della tua volontà. Tale comando ha la forma di un *imperativo categorico*: tu devi fare ciò che la legge prescrive, incondizionatamente, quali che possano esserne le conseguenze. La tendenza alla beatitudine e la saggezza dicono in imperativi ipotetici: se tu vuoi raggiungere questo o quello scopo, se vuoi aver cura del tuo benessere, allora devi fare questa cosa o non fare quest'altra; non devi essere intemperante, se non vuoi

danneggiare la tua salute; non devi essere disonesto, se non vuoi nuocere al tuo buon nome e quindi operare contro la tua beatitudine. La pura ragione pratica può materialmente comandare lo stesso; ma il suo imperativo incondizionato deve, per la sua forma, distinguersi immancabilmente da tutte queste misure di saggezza: quand'anche da una menzogna, da una disonestà, non ti dovesse provenire mai uno svantaggio, tuttavia tu non devi mentire. Così vuole la ragione, questa è l'espressione della sua essenza: l'universalità e la necessità, non comparative e condizionate, ma assolute e incondizionate, sono l'essenza di tutta la razionalità.

Appunto perciò l'*universalità* è anche la pietra di paragone, a cui si riconosce infallibilmente se una determinazione di volontà deriva dalla ragione. Se la massima del volere non può rappresentarsi come la legge naturale universale dell'agire, allora essa non deriva dalla ragione, ma dalla sensibilità, allora l'azione che ne è determinata è senza valore morale, ovvero è immorale. Si può perciò esprimere l'imperativo categorico anche con questa formula: agisci così, che la tua massima sia valevole come legge naturale universale di esseri agenti. Se essa, per la sua natura, non è valevole come tale, se essa non può rivestire un carattere universale, allora essa deriva dall'arbitrio dei sensi e non dalla ragione. Per es. si domanda: posso io, per trarre d'impaccio me stesso o un altro, dire una bugia? La massima della determinazione della volontà sarebbe: se io, mediante una menzogna o una promessa che non ho intenzione di mantenere, posso ottenere un vantaggio che potrebbe scaturirne per me o per altri, allora io lo ritengo lecito e agisco in conformità. Tenta ora di rappresentare questa massima come legge naturale universale della volontà e dell'azione di tutti, vedi subito che è impossibile. Una tale massima si distruggerebbe da sè: se ognuno agisse sempre secondo essa, nessuno crederebbe alle parole e alle promesse altrui, e così discorsi stessi e promesse sarebbero aboliti. La menzogna e la disonestà sono in contraddizione con se stesse; sono possibili soltanto a condizione che non siano legge naturale universale del parlare e dell'agire. Così anche il bugiardo e l'ingannatore

vuole contemporaneamente che gli altri non mentiscano e non ingannino; non vuole che gli si dicano bugie. Dunque in lui la ragione contraddice ai sensi che sanno soltanto guardare a ciò che è prossimo nello spazio e nel tempo.

E appunto in ciò risiede il vero motivo della riprovevolezza di una tale condotta. La ragione e la sensibilità stanno in un rapporto di superiore ad inferiore; chi mentisce, segue la « facoltà appetitiva inferiore », segue dentro di sè l'animale coi suoi appetiti e con la sua paura, rinunzia al suo carattere di ente razionale e si spoglia così della sua umanità. La *dignità dell'uomo* poggia sul fatto, che nella sua vita la ragione domina e non è asservita agl'impulsi sensibili. Mediante la ragione l'uomo appartiene ad un superiore ordine di cose, al mondo intelligibile e divino; come essere sensibile appartiene ai prodotti nella natura. Com'è ignominioso e umiliante subordinare la nostra parte divina a quella animale, ripudiare la nostra cittadinanza nel regno degli esseri ragionevoli per accontentarci di essere degli esseri animali! È un'assoluta inversione di cose quella di porre ciò che per la sua natura è assoluto scopo di sè — l'essere ragionevole — al servizio di quello che per la sua natura è destinato a servire, cioè al servizio della sensibilità. L'*onestà* (δικαιοσύνη) — possiamo chiamare così, con espressione platonica i pensieri di Kant — consiste per l'uomo in ciò, che ogni parte di anima eserciti la funzione a lei assegnata: che la ragione, parte divina e derivante da Dio, domini, che la volontà l'accolga in sè e ne faccia la legge dell'azione, e che il sistema degl' impulsi sensibili-animali curi, quetamente subordinato alla ragione, la conservazione della vita esteriore, senza inquietare nè perturbare lo spirito.

Tocchiamo così il punto più profondo della morale kantiana, dove essa trapassa immediatamente nel sentimento religioso. Tornerò subito su quest'argomento. Ma prima ancora un'osservazione su un concetto basilare del sistema, sul concetto della *libertà*.

La libertà è la premessa della moralità secondo la sua possibilità interna. Un essere senza libertà, un essere, la cui azione è determinata da cause che siano fuori di lui o dentro lui, non può mai essere giudicato dal punto di vista

morale. Ed è affatto indifferente se questa causalità sia meccanica ovvero mediata da rappresentazione: un *automaton spirituale* non è perciò meno automa di un automa corporale. Libertà significa dunque spontaneità assoluta, facoltà incondizionata di agire senza esser determinati da cause. La possibilità di questo concetto è stata accertata dalla *Critica d. r. pura*, la quale ha mostrato che la causalità empirica vale nel mondo dei fenomeni e non in quello intelligibile; perciò è pensabile che lo stesso essere sia — come membro del mondo dei fenomeni – sotto la legge della causalità, e — come *noumenon* — abbia invece « causalità secondo concetti di libertà ». La ragione pratica procura a questo concetto — che nella considerazione speculativa resta problematico—validità necessaria. La legge morale obbliga incondizionatamente; dunque il suo adempimento deve essere possibile, cioè deve essere possibile una volontà, che non sia determinata da impulsi sensibili, ma si determini soltanto da sè mediante rappresentazione della legge: questa è una volontà libera. La libertà — ossia la capacità di far della legge morale l'assoluto motivo determinante della propria volontà, senza tener conto di tutti gli eccitamenti dell'inclinazione, di tutte le salde consuetudini, di tutte le influenze dell'educazione e dell'ambiente, della disposizione naturale e del temperamento—è data immediatamente con la legge morale stessa. E quand'anche l'intelletto sia incapace di costruirla, l'assoluta validità del concetto non ne viene perciò indebolita: tu puoi, giacchè tu devi; la ragione non guastata riconosce senz'altro la necessità di questa conseguenza.

In intimo rapporto col concetto di libertà è quello di *autonomia*. La legge morale non è una legge imposta da un' autorità esterna, ma è l' espressione essenziale della ragione stessa. Il fondamento teologico della morale, il quale fa derivare la legge dall' arbitrio di Dio e trova la sua sanzione nella potenza dell'onnipotente di castigare e di premiare, viene così respinto. Nessun altro essere, che non sia io stesso, può dirmi « tu devi » (*du sollst*). Una volontà estranea può dirmi « tu sei costretto a» (*du musst*), può comunicarmi cioè un imperativo ipotetico, pel quale c'è sempre una sanzione esterna: se tu vuoi evitar questo

o ottenere quest'altro. Questa è *eteronomia*, ed una volontà determinata così non ha mai, come tale, valore morale. Certo, la legge morale è volontà di Dio, ma la volontà di Dio e la volontà degli esseri razionali coincidono qui spontaneamente come nell'essenza della ragione stessa, e la legge morale non vale come un comandamento imposto dall'arbitrio e che potrebbe anche essere diverso.

Ed ora ritorno alla considerazione già accennata, al passaggio nel campo *religioso*: la legge morale non è altro che la legge o *l'ordine naturale del mondo intelligibile*. Il mondo intelligibile è il regno degli esseri ragionevoli, nel quale Dio è il capo. In questo mondo ogni essere ragionevole gode completa cittadinanza ed è concostituente, dà o vuole da se stesso la legge che ivi vale. Come nella repubblica di Rousseau ogni cittadino, come suddito, ubbidisce soltanto alle leggi che egli emana come parte dell'autorità legislativa, così nella repubblica degli spiriti domina l'autonomia. Ivi non c'è determinazione per opera di cause esteriori, come avviene nella natura, nella quale domina la causazione dall'esterno, ma soltanto libera autodeterminazione, che però è anche in armonica concordanza con la ragione degli altri.

In questa guisa la legge morale acquista in Kant un carattere metafisico-cosmico o religioso: essa è la legge naturale del vero mondo reale, che è quello intelligibile, mentre la legge causale è soltanto l'ordinamento naturale del mondo dei fenomeni. Perciò egli insiste così seriamente nel dire che la legge morale non è soltanto la legge per tutti gli uomini, ma bensì per tutti gli esseri ragionevoli in generale: una legge d'importanza soverchiante, trascendente: la più intima legge mondiale stessa. In quanto l'uomo realizza nella sua vita questa legge, egli appartiene all'ordine supernaturale delle cose. Nella vita terrestre questo rapporto è occulto, la nostra facoltà rappresentativa vincolata dalla sensibilità può soltanto comprendere ciò che entra nello spazio e nel tempo, non può concepire la libertà e l'eternità. E tuttavia noi, come esseri morali, siamo immediatamente sicuri di appartenere non soltanto—come esseri morali — al mondo dei fenomeni, ma anche — come esseri ragionevoli — al mondo realmente reale, al mondo

psichico-divino. È la vita terrestre-temporale una semplice fase della nostra esistenza? E allora possiamo pensare che, spogliandoci della corporeità, ci spoglieremo anche di quello oscuramento della coscienza che è operato dalla sensibilità, e che allora lo spirito, intiero e con chiara coscienza, si vedrà quale membro della realtà, alla quale egli — per la volontà e per la fede, benchè non pel guardare — appartiene in questa vita. La vita eterna sarebbe la vita quale puro essere ragionevole, senza il peso e la limitazione della sensibilità.

È il *platonismo* di Kant quello che qui si mostra quale forma fondamentale della sua concezione del mondo. La *Critica d. r. pura* e la *Critica d. r. pratica* si danno la mano per fondare una concezione etico-religiosa del mondo sulla base di un idealismo metafisico, che del resto, nelle sue determinazioni essenziali, è più antico della filosofia critica; l'abbiamo già trovato nei *Sogni di un visionario* come sfondo serio dell'esposizione scherzosa dello schwedenborgianismo. Il criticismo, guardato nel suo complesso, si presenta, anche da questo punto di vista, come il metodo nuovo della fondazione di una metafisica platonica.

Sarebbero questi i concetti fondamentali della filosofia morale kantiana. Essa forma, come fu già detto, la perfetta antitesi della concezione *empiristico-eudemonistica*. Questa appare a Kant non soltanto falsa e bassa, ma anche perversa e profana. Essa riduce la moralità all'egoismo; secondo essa, l'interesse ben inteso esige che si sia virtuosi, benchè con misura, affinchè la propria beatitudine prosperi nel miglior modo possibile. Essa pone la ragione al servizio dell'appetito sensibile, nega la possibilità di una condotta disinteressata e nega con ciò la possibilità di una moralità pura in generale; acquistando influenza sulla condotta, essa avvelena la moralità nella sua radice. Del resto essa non è altro che cattiva sofisteria: « può reggersi soltanto nelle astruse speculazioni delle scuole, che sono abbastanza sfacciate per fingersi sorde a quella voce celeste (della ragione), per mantenere in piedi una teoria che non costa alcun rompicapo ». L'uomo comune, alieno dalle sofisticherie, la saggia semplicità di Rousseau, ripudia senz'altro questi bassi ragionamenti: egli tien fermo alla

chiara differenza tra agire per dovere e agire per inclinazione e all'importanza assoluta di questa differenza per l'apprezzamento del valore morale.

Come l'eudemonismo-morale dell'interesse ben inteso —, così anche la morale sentimentale ripugna a Kant, e anzitutto quella sentimentale-retorica, che vuole stimolare alla moralità, attillando eroi di virtù e rappresentando azioni nobili che sorpassano il dovere morale. Solo la pura morale razionale con saldi principii offre una base durevole per il volere morale, mentre quell'altra produce soltanto ribollimenti del cuore, che subito si abbattono lasciando avvizzito il cuore.

È da notare, che anche in queste parti la filosofia critica rappresenta una reazione contro il passato stesso di Kant. Gli scritti del decennio '60-'70 ci mostrano Kant sempre sulle orme di quelle maniere di pensare, che egli ora ripudia così decisamente, cioè sulle orme della morale eudemonistica della perfezione (II, 307) e della morale sentimentale inglese. Ed anche qui il mutamento data dalla repentina evoluzione del 1769. Mentre egli, sin nel 1765 (nella *Notizia della disposizione delle sue lezioni*, II, 319), aveva parlato degl'inglesi Shaftesbury, Hutcheson e Hume come di predecessori che egli seguisse nel campo delle ricerche di filosofia morale, invece un'osservazione della dissertazione del 1770 (§ 9) mette da canto con disprezzo Shaftesbury e i suoi « pedissequi imitatori ». Solo la ragione pura vale; d'ora innanzi di fronte a lei tutti i principii empirici sono « impuri ».

### LA MATERIA DELLA VOLONTÀ

Sin qui la formazione dei pensieri è, in complesso, semplice e chiara. Le difficoltà e i tentennamenti cominciano col compito di trovare ormai, per questa volontà determinata soltanto formalmente, un oggetto, un fine dell'agire. Sono possibili due fini: la *beatitudine* e la *perfezione*. La decisione per l'una o per l'altra è la base della differenza tra i sistemi di filosofia morale che si possono denominare *edonismo* ed *energismo*: il primo pone il fine ultimo nel piacere, il secondo nel completo formarsi ed esplicarsi dell'essere. Anche Kant viene a questi due scopi,

ma nel determinare il rapporto, in cui essi stanno rispetto alla vera morale, si vede una lunga incertezza, anche dopo che fu trovato il punto di vista critico. Veniamo anzitutto alla *beatitudine* e al di lei rapporto con la moralità.

L'analogia del pratico col teoretico pare debba richiedere che la materia della volontà sia formata dalla sensibilità; ma gl' impulsi sensibili son diretti tutti al soddisfacimento e tutti, in ultimo, alla beatitudine, e così questa sarebbe il fine del volere e dell'agire naturale. Ma la legge morale, secondo la stessa analogia, si dovrebbe rappresentare come la condizione della possibilità di questo fine, forse in quanto essa porterebbe unanimità nella molteplicità degli appetiti e accordo nell' agire dei molti, le azioni dei quali hanno influenza sulla beatitudine reciproca. Allora la beatitudine sarebbe bensì l' effetto, ma non il motivo determinante della volontà, e come tale sarebbe determinata *a priori* dalla ragione e non *a posteriori* dagli effetti che se ne aspetterebbero; presso a poco così come i concetti puri dell' intelletto trovano bensì nell' esperienza la loro applicazione e rappresentazione, e tuttavia, invece di derivare all'esperienza, sono quelli che anzitutto la rendono possibile (1).

Un altro modo di stabilire tra virtù e beatitudine un rapporto necessario, è quello di fare della coscienza della virtù la fonte immediata della beatitudine, secondo il processo degli stoici, pei quali il saggio è beato come tale, comunque possano conformarsi la vita esterna e le sue condizioni: la beatitudine interiore (εὐδαιμονία) è indipendente dalla felicità esteriore (εὐτυχία) e dipende soltanto dalla propria volontà e dalla coscienza della propria forza e del proprio valore. Spinoza rappresenta questa concezione.

---

(1) Pölitz, *Kants Vorlesungen über Metaphysik*, pag. 321: « La dignità della beatitudine consiste nella concordanza pratica delle nostre azioni con l'idea della beatitudine universale: se noi ci comportiamo così che, se ognuno si comportasse allo stesso modo, ne scaturirebbe la maggior beatitudine possibile, allora ci siamo comportati in guisa da essere degni della beatitudine...... Il comportarsi bene è la condizione della beatitudine universale».

Neanche questa combinazione è estranea a Kant: una lungo e interessante abbozzo . comunicato da Reicke nei *Lose Blätter* (I, 9 e segg.) (1) svolge fra l'altro anche questo pensiero: « La materia della beatitudine è sensibile, mentre la forma ne è intellettuale: ora questa non è possibile altrimenti che come libertà sotto leggi *a priori* del suo accordo con sè stessa, e ciò non certo per rendere possibile la beatitudine, ma bensì per la possibilità dell'idea di essa. Infatti la beatitudine consiste appunto nel benessere, in quanto esso non è esteriormente accidentale e nemmeno dipendente empiricamente, ma invece poggia sulla nostra propria scelta. Questa deve determinare e non dipendere dalla determinazione naturale ».......... « È vero, la virtù ha il vantaggio che essa, da ciò che la natura offre, riuscirebbe a ottenere la massima felicità. Ma il suo gran valore non consiste nel fatto, che essa serve, per così dire, da mezzo. Il suo valore intimo consiste nel fatto, che siamo noi stessi, i quali, come autori, la produciamo senza tener conto delle condizioni empiriche (che possono dare soltanto particolari regole di vita); nel fatto, che essa porta in sè la contentezza di sè stessi ». « È necessario un certo piedistallo di contentezza, di cui nessuno deve mancare e senza cui non è possibile alcuna beatitudine; tutto il resto sono *accidentien*. Questo piedistallo è la contentezza di sè (per così dire, *apperceptio jucunda primitiva*) ». (2)

---

(1) Förster e Höffding (*Archiev f. Gesch. der Philos.* VII, 461), Vaihinger. (*Kantstudien* II, 11 e segg.) pongono con ragione quest'abbozzo nel decennio '70-'80; Reicke, per motivi esteriori, preferisce il decennio '80-'90, cosa che io non ritengo nemmeno impossibile; di certo vi è soltanto che deve collocarsi prima della *Fondazione*.

(2) Eccone ancora altri passi: « La beatitudine non è propriamente la maggior somma di piacere, ma il piacere di esser contento a causa della coscienza della propria indipendenza; per lo meno è questa l'essenziale condizione formale della beatitudine, sebbene se ne richiedano ancora altre materiali ». — « La moralità (come libertà sotto leggi universali) rende possibile la beatitudine come tale e non dipende da essa considerandola come sco-

Questa sarebbe in sostanza la soluzione *stoica* del quesito intorno al rapporto fra virtù e beatitudine; Kant l'aveva a portata di mano in Shaftesbury e Pope. È in fondo la concezione aristotelico-platonica: la virtù, e non il piacere, è il sommo bene e il fine ultimo; ovvero: l'esplicazione delle forze e delle valentie specificamente umane è ciò che dà alla vita contenuto e valore assoluti. Ma siccome il possesso di questo bene è collegato immediatamente con la coscienza del suo valore, così si può anche dire: la virtù assicura anche la beatitudine, intendendosi però, naturalmente, per beatitudine non il soddisfacimento di tutte le inclinazioni sensibili, ma appunto la coscienza del possesso di ciò che ha valore assoluto.

Nelle esposizioni ulteriori queste vie sono abbandonate. Nella *Fondazione* del 1786 il concetto della beatitudine non rappresenta più affatto alcuna parte. Invece la perfezione viene introdotta nel concetto di un *regno dei fini*, concetto appartenente alle riflessioni di filosofia della storia, le quali appunto allora (1784-85) occupavano molto Kant: la storia è la via per la perfetta cultura della spe-

---

po, ed è essa stessa la forma originaria della beatitudine, nella quale si può benissimo fare a meno di vantaggi e si possono invece subire molti mali della vita senza diminuire la contentezza, anzi persino accrescendola ». « La moralità è l'idea della libertà come di un principio della beatitudine (principio regolativo della beatitudine *a priori*). Perciò le leggi della libertà debbono, indipendentemente dall'intenzione rivolta alla propria beatitudine, contenere, *a priori*, la condizione formale della medesima ». « La libertà è in sè la facoltà di fare e di non fare indipendentemente da motivi empirici....... Io sono libero, ma soltanto dal giogo della sensibilità e non anche dalle leggi limitanti della ragione...... Quella libertà da ogni legame, per la quale io posso volere quel che ripugna alla mia stessa volontà, e per cui io non ho un motivo sicuro di contare su di me stesso, mi deve essere spiacevole al sommo grado, e deve riconoscersi *a priori* necessaria una legge, secondo cui la libertà venga ristretta alle condizioni, alle quali la volontà concorda con sè stessa. Io non posso contrastare a questa legge, che può soltanto fissare unità pratica della volontà secondo principii.

cie, pel perfetto sviluppo di tutte le disposizioni poste nell'uomo, e, in sommo grado e in ultimo, di quelle morali. Ma nè tal concetto trova una determinazione più precisa, nè di esso si fa uso per la costruzione del morale, per esempio facendo dell'ossequio alla legge morale la via di operare per la realizzazione di quel regno. La determinatezza formale della volontà mediante la legge, che è buona volontà la volontà « pura », è il solo punto di vista dominante; su di esso poggia la *dignità* dell'uomo; quale essere libero, che determina se stesso mediante la legge razionale, l'uomo appartiene ad un ordine di cose superiore a questo empirico-storico.

Invece, nella *Critica d. r. pratica*, dopo che la prima parte ha ripetute le determinazioni formali della *Fondazione*, nella seconda parte (Dialettica) la *beatitudine* torna a spiccare di nuovo decisamente come parte necessaria della filosofia pratica. Ivi la beatitudine viene accoppiata con la virtù (considerata come il meritar di esser beato), formandosi così il concetto del *sommo bene*, e in questa forma serve poi da base o da trampolino per la teologia morale; i « postulati »: Dio e vita futura, con equo adeguamento tra beatitudine e merito, vengono fondati su di ciò. Alla fine viene poi lacerato ogni collegamento *naturale* tra virtù e beatitudine; Kant contraddice ora espressamente all'opinione degli antichi filosofi, che fra l'una e l'altra esista un rapporto poggiante sulla natura della cosa; il loro collegamento è per lui « sintetico », non « analitico ». È interamente riprovevole l'opinione epicurea, che la virtù, come mezzo esteriore, operi la beatitudine. Ma è anche insostenibile l'opinione stoica, che la coscienza stessa della virtù sia immediatamente beatitudine: la legge, dice Kant qui, si segue per *rispetto*, cioè per un sentimento che non ha assolutamente nessuna affinità col piacere patologico; anzi l'uomo, come essere sensibile, si sente depresso dalla legge morale, che limita l'amor proprio e umilia l'albagia, esigendo la sottomissione. Naturalmente l'ossequio alla legge, venendo dato dalla propria ragione, contiene anche un sentimento di innalzamento e di autoapprovazione, ma neanche questi sentimenti hanno il carattere del piacere. La « contentezza di se stesso » significa propriamente

soltanto un « compiacersi negativamente » della propria esistenza (V, 123).

Tuttavia ora la beatitudine è un oggetto necessario della volontà ragionevole. La virtù è bensì il bene supremo (*bonum supremum*), ma « perciò essa non è ancora il bene totale e completo (*bonum consummatum*) quale oggetto della facoltà appetitiva di esseri ragionevoli e finiti, giacchè, affinchè esso sia tale, si richiede ancora la beatitudine, e precisamente non soltanto all' occhio partigiano della persona che si fa scopo a se stessa, ma persino a giudizio di una ragione imparziale, che consideri quella in generale nel mondo come scopo in sè, giacchè l' aver bisogno della beatitudine, l'esserne anche degno, e tuttavia il non esserne partecipe sono cose che non possono coesistere con la volontà perfetta di un essere ragionevole » (116). Ora, siccome il collegamento delle due parti non è analitico « secondo la regola dell' identità », ma « sintetico », così il quesito « com' è praticamente possibile il sommo bene? » esige una « soluzione trascendentale ».

La chiave di questa soluzione trascendentale è naturalmente ancora una volta la distinzione tra mondo sensibile e mondo intelligibile. Nel mondo sensibile non si trova la beatitudine proporzionata al merito; così essa vien trasferita nell'al di là: la ragione pratica assicura la possibilità del sommo bene mediante i due postulati « immortalità dell'anima » ed « esistenza di Dio ». L'immortalità, o piuttosto la vita dopo la morte, rende possibile, nella perfezione morale e quindi nell' esser degno di beatitudine, un progresso andante sino all'infinito. L'esistenza di Dio, cioè di una volontà onnipotente e santa, che è insieme autrice della natura, assicura la seconda parte del sommo bene, la beatitudine proporzionale alla dignità. Siccome produrre il sommo bene mediante volontà libera è un compito necessario *a priori*, così anche la sua possibilità deve essere una premessa necessaria della ragione pratica; ossia: la verità dell'idea di Dio e della vita dopo la morte è oggetto di una fede razionale necessaria. Non oggetto di una conoscenza teoretica: per questa ci vorrebbe un'intuizione, che noi, legati all' intuizione sensibile nello spazio e nel tempo, non possiamo avere; nemmeno oggetto di un co-

mandamento che obblighi esteriormente o interiormente: questo è impossibile; ma bensì oggetto di un convincimento a cui non si può rinunziare e che è posto col mio essere come ragione stessa. L'uomo probo può dire: « io *voglio*, che vi sia un Dio, che la mia esistenza in questo mondo sia ancora, anche oltre il suo collegamento con la natura, un'esistenza in un puro mondo intellettivo, e voglio infine anche che la mia durata sia infinita: io insisto su di ciò e non mi lascio distogliere da questa fede, perchè è questa l'unica cosa, in cui il mio interesse, non potendo io tralasciar niente di esso, determina inevitabilmente il mio giudizio ».

Così sulla mancanza di un collegamento naturale tra virtù e beatitudine viene fondata la teologia morale. La tensione della volontà umana, che non può, mediante concetti necessarii, riunire nell'al di qua le due parti necessarie: moralità e beatitudine, diventa l'esigenza imprescindibile di porre nel campo dell'intelligibile la chiave della concezione del mondo: senza Dio e senza immortalità, senza un ordinamento morale supernaturale, non sarebbe possibile il sommo bene, che tuttavia la legge morale ci comanda di realizzare.

Questo pensiero, nella forma in cui è svolto nella *Critica d. r. pratica*, dà alla Critica una certa nudità e rammenta, in guisa alquanto meticolosa, l'argomento « poliziesco » addotto per l'esistenza di Dio: chi non riceve in questa vita il suo premio o il suo castigo, li riceverà nell'altra vita. E come mai la « ragione » spunta ora all'improvviso interessandosi per la « beatitudine », cioè pel benessere della sua appendice sensibile? Kant non ha fatto nulla per farcelo capire. Non intieramente a torto Schopenhauer osserva con dileggio che la virtù di Kant, la quale prima tratta con tanta superbia la beatitudine, tende poi la mano verso di lei per riceverne la mancia. Anche dal lato formale questa combinazione è esposta a qualche obiezione critica. La beatitudine è per Kant il soddisfacimento delle inclinazioni sensibili: ci sono anche nell'al di là tali inclinazioni? Ma noi siamo nel mondo intelligibile, nel quale appunto viene a mancare la sensibilità. E come va col progresso infinito verso la perfezione

morale? V'è anche nell'al di là un tempo, in cui possano aver luogo modificazione e progresso? E com'è possibile il progresso morale stesso per un essere senza sensibilità? Se il *noumenon* è un « puro essere razionale », un « carattere intelligibile », in che cosa può consistere il suo progredire? Kant dunque dovrebbe, a quel che pare, postulare un infinito perdurare quale essere sensibile nel tempo, per rendere possibile il progresso e il pagamento del compenso; egli dovrebbe venire forse al sistema indiano della rinascita, della trasmigrazione delle anime. Anche su Dio autore della natura potrebbero sorgere dubbii: nella considerazione metafisica egli fu assolutamente separato dal mondo dei fenomeni: solo il mondo intelligibile fu posto in lui. Ed anche la libertà dell'uomo fu salvata contro Dio, ammettendosi che Dio non fosse autore dei fenomeni (V. sopra, pag. 273, 277 e segg.).

Se Kant avesse lasciata fuori quell'infelice « beatitudine » e accolto piuttosto il pensiero del « regno degli scopi », allora egli avrebbe avuta una via più breve e più sicura per giungere allo scopo. Allora egli avrebbe potuto dire: chi, come essere razionale, vuole un regno della ragione ed è deciso a contarvi su, crede necessariamente alla possibilità di esso; chi è pronto a vivere e—se è necessario—a morire per la venuta « del regno di Dio », crede in Dio. E se la realtà empirica non dà alcuna base sicura per questa fede, se—secondo il decorso naturale—il buono e il grande tante volte soggiace e il volgare e il cattivo tante volte vince, ciò diventa lo impulso per sopprimere l'assoluta realtà del mondo empirico. Non v'ha dubbio: la contraddizione fra il decorso naturale o il decorso storico del mondo e le inevitabili esigenze dell'animo è stato sempre e dappertutto il più forte impulso per oltrepassare il mondo sensibile-visibile e cercarne uno invisibile. Se la natura è indifferente verso il bene e il male, allora vuol dire che essa non è la realtà stessa: allora bisogna considerare la natura semplicemente quale mondo di fenomeni e cercare soltanto al di là di essa la vera realtà, nella quale il bene è assoluto e vale assolutamente, cioè la realtà divino-eterna. Da quando Platone ha congiunti nel concetto del divino i concetti del reale assoluto e del bene assoluto, la filosofia non ha cessato di

seguire questo pensiero. E propriamente esso è anche quello che sostiene la concezione kantiana.

Saremmo giunti così alla seconda determinazione di un oggetto della volontà: alla *perfezione*. Se Kant, com'egli si era proposto, avesse svolto il sistema verso la metà del decennio '80-'90, questo pensiero vi avrebbe occupato un posto importante: esso sarebbe servito da avviamento per tracciare linee di comunicazione con la filosofia della storia, con la filosofia del diritto—con la sua idea di un completo stato legale sulla terra—, con la filosofia della religione e la sua idea di una perfetta comunità etica. Ora esso è rimasto veramente affatto infruttuoso per l'etica. Nei meschini *Principî metafisici della dottrina della virtù* esso appare in forma meschina: accanto alla beatitudine, esso è *anche* uno scopo necessario della volontà. I due scopi che dobbiamo avere, quand'anche essi non possano essere motivo determinante della volontà, sono ivi: la *propria perfezione* e la *beatitudine altrui*. Sotto il titolo di propria perfezione si comanda il coltivamento delle forze e delle disposizioni: quelle corporali e quelle psichiche e morali. Promuoverle con tutte le forze è dovere. Invece non può essere mai dovere il promuovere la propria beatitudine, «perchè ciò è inevitabilmente voluto da ciascuno stesso». Tuttavia può però diventar dovere il promuovere—se non come scopo, almeno come mezzo—la propria beatitudine, in quanto che «le avversità, il dolore e la penuria sono grandi tentazioni di calpestare il proprio dovere». È invece dovere l'agire non per la perfezione altrui, perchè questo è affare degli altri, ma bensì per la loro beatitudine, nel che si guadagna un «dolce merito» se si cede semplicemente alle loro inclinazioni, un «acre merito» se si mira al vero bene, anche se essi non lo riconoscono come tale.

Un tentativo di mettere in rapporto intimo gli «scopi necessari» con la legge formale, come non è fatto nella *Critica d. r. prat.*, così nemmeno è fatto qui. Come là la beatitudine, propria e altrui, viene spiegata, senza alcuna motivazione, quale oggetto necessario del desiderio della ragion pratica stessa, così qui è spiegata pure la perfezione. Se Kant non fosse stato così fissato nel razionalismo formale, se egli — nel campo della volontà — non si fosse

anche attenuto così ciecamente all'assoluta separazione tra materia e forma, separazione che nella *Critica d. r. pura* gli diede la forma della sua filosofia critica. se egli per un momento avesse potuto metter da canto l'assioma: la buona volontà è quella che è determinata soltanto dalla forma della legge, e ogni determinazione della volontà mediante una « materia della volontà » deriva dalla sensibilità ed è una « contaminazione » della volontà pura; se avesse potuto far ciò, allora egli, dal concetto della perfezione quale scopo della volontà, sarebbe dovuto venire ad un' altra concezione, e cioè a questa: l'uomo, quale essere razionale, è diretto a fondare e far crescere un *regno della ragione*; la legge morale è la legge naturale di questo regno, nel senso che il di lui crescere poggia sull'ossequio alla legge, mentre invece il calpestar la legge ha per effetto naturale il suo turbamento e la sua distruzione.

Questa concezione non è affatto estranea a Kant. Egli l'ha nel concetto del fine a sè, che egli attribuisce agli esseri ragionevoli come contrassegno distintivo, nel concetto—che vi si connette—di un « regno dei fini » o di un « regno delle grazie » in contrasto col regno della natura, come egli, con espressione leibniziana, dice nella *Critica d. r. pura* (III, 536). Questo pensiero è pure la base della sua antropologia e della sua filosofia della storia, come già ho mostrato (pag. 306 e segg.). Esso ritorna nella *Fondazione*: « Il regno dei fini si effettuerebbe realmente mediante massime, la cui regola l' imperativo categorico prescrive a tutti gli esseri ragionevoli, se esse fossero universalmente seguite » (IV, 286). Ma Kant non giunge a farne un uso serio. Il timore, che una materia della volontà « contamini » la determinazione della volontà, lo trattiene dal perseguire quel pensiero. Nella *Crітita d. r. pratica* esso non rappresenta più parte alcuna: vi domina soltanto il formalismo. Essa comincia subito con questi principî (§§ 2,3): « Tutti i principî pratici che presuppongono, come motivo determinante della volontà, un obietto (materia) della facoltà appetitiva, sono complessivamente *empirici* e non possono darci leggi pratiche ». « *Tutti* i principî pratici *materiali* sono, come tali, complessivamente di una sola e medesima specie e appartengono al principio generale del-

l'*egoismo* o della *propria beatitudine* ». Con questi «principî» è tagliato a priori al concetto di fine l'accesso alla filosofia pratica, o almeno è tagliata la via a considerar questa in base a principî; solo più in là, nella dialettica, torna poi di nuovo, e non si sa donde, non il concetto della « perfezione » o di un « regno di esseri razionali », ma bensì il concetto della beatitudine, dopo che esso precedentemente—come derivante dalla sensibilità—è stato rigettato; e si presenta, come una parte necessaria *a priori* — e tale che debba essere riconosciuta dalla ragione —del bene « completo », accanto alla virtù.

Dovremo dire: una cosa così intimamente sconnessa, come la critica della ragion pura con le sue due parti: analitica e dialettica, con la forma e con la materia della volontà, con la legge e con la beatitudine, non si riscontrerà mai un'altra volta nella storia del pensiero filosofico. Ma Kant è così certo del suo procedere *a priori*, che, senza esitare butta in un canto, come tutta una *massa perditionis*, tutte le forme di filosofia morale che vi sono state sinora (essendo esse partite tutte da « motivi determinanti materiali »): Epicuro e gli Stoici, Shaftesbury e Wolf, e anche Crusius: la metafisica critica dei costumi è per lui il primo e il solo vero sistema di filosofia morale.

Se Kant avesse preso per punto di partenza il concetto di un « regno dei fini » e, invece di formare la sua etica secondo lo schema della teoria della conoscenza, l'avesse elaborata come disciplina pratica e avesse stabilito o tenuto fermo il rapporto naturale con l'antropologia e con la filosofia della storia, allora essa avrebbe potuto assumere approssimativamente la forma seguente, che io ritengo sarebbe stata più felice.

Il destino dell'uomo, lo scopo che Dio o la natura si sono proposto e la cui realizzazione mediante la volontà e l'azione umana è il contenuto della vita storica, è l'evoluzione dall'animalità all'umanità mediante la propria ragione; la cultura, la civilizzazione, la moralizzazione sono le tre parti dell'umanizzazione. Il fine ultimo della evoluzione è: un regno unico e unanime di esseri ragionevoli, in cui la legge morale, quale legge naturale, determina il volere e l'agire; ossia, con espressione religiosa: il regno di Dio sulla terra.

L'uomo ha con questa sua determinazione un rapporto discorde; i suoi istinti sensuali-animali (la facoltà appetitiva inferiore) gli si oppongono, perchè essi vi discapitano; il soddisfacimento degl' impulsi sensibili viene inceppato dal progresso della cultura: Kant, d'accordo con Rousseau, ne è convinto. Ma l' uomo ha anche una « facoltà appetitiva superiore », la ragione pratica; e questa vuole appunto quello scopo che non è altro che la libera attuazione di se stessa.

Da questo punto di partenza i concetti essenziali della filosofia morale si dovrebbero spiegare come segue.

La *moralità* è la costante decisione della volontà di un essere sensibile-ragionevole, di seguire la ragione a spese degl'impulsi sensibili. Essa dà all'agire la forma della regolarità universale invece dell'accidentale e dell'arbitrario, che costituiscono il carattere degl' impulsi sensibili. Sono *leggi morali* le leggi universali dell'agire, le quali, in quanto determinano la volontà, ne dirigono l'azione allo scopo supremo. *Dovere* (*Pflicht*) in senso obiettivo è l'obbligo di determinare la propria condotta mediante la legge morale. È *libertà* la facoltà corrispondente di determinare la propria condotta secondo la legge morale, indipendentemente dagl'impulsi sensibili. Il *valore morale* dell'uomo dipende dai sentimenti; un coscienzioso adempimento del dovere dà valore morale e dignità, senza riguardo al contenuto e all'ambito dell'efficacia; questi non sono dipendenti soltanto dalla volontà, ma anche dal destino.

La parola *beatitudine* viene usata in doppio senso e conseguentemente il rapporto tra beatitudine e morale è vario. Se si intende per beatitudine il soddisfacimento degl'impulsi sensibili, la virtù non è un mezzo di promuovere la propria beatitudine. Ma se anche il soddisfare la facoltà appetitiva superiore (la ragione pratica) è accompagnato dal sentimento della soddisfazione, si può, volendo nominare beatitudine questo sentimento, dire anche: la virtù è l'unico mezzo di giungere alla vera beatitudine e, come tale, essa in un essere ragionevole poggia anzitutto sull'amor proprio, che è inseparabile dalla moralità, dalla tutela della dignità umana. La perfetta umanizzazione e moralizzazione, a cui segue come effetto la « beatitudine », è il *sommo bene*.

Questo è una semplice *idea*, alla quale non può darsi nel mondo sensibile un oggetto congruo. L'importanza di quest'idea consiste in ciò, che essa mostra alla volontà il fine a cui l'uomo ha il compito di approssimarsi in un progresso infinito.

La *fede in Dio* è la certezza morale, che il sommo bene sia possibile, perchè esso è motivo e scopo di tutte le cose. Il perfetto culto divino consiste nel vivere ad onore di Dio e a servizio del sommo bene.

Così avremmo tutti i pensieri essenziali di Kant senza il letale formalismo. La formula dell'imperativo categorico « tu devi » si trasformerebbe in un lieto e deciso « io voglio ».

## 3. — *CRITICA DELLA FILOSOFIA MORALE KANTIANA*

Con quel che precede ho dato già anche il punto di vista per la critica della filosofia morale kantiana. Secondo il mio modo di vedere, giusto quello che Kant riguarda come suo vero merito è il suo errore fondamentale: l'*escludere dalla morale la considerazione teleologica*. Tenterò di mostrarlo, designando contemporaneamente il posto che la considerazione teleologica occupa nell'evoluzione storica della filosofia morale. Premetto però espressamente, che la critica intacca la *teoria* morale kantiana e non la di lui concezione morale, che è migliore della teoria.

Ogni riflessione di filosofia morale parte originariamente da due punti: 1°) dal fatto del *giudizio morale*; 2°) dal fatto della *volontà diretta ad un fine*. Dal primo punto si viene al quesito intorno alla misura ultima del giudizio sul valore delle azioni umane; dall'altro punto al quesito intorno al fine ultimo o al sommo bene. Scaturiscono così le due forme della filosofia morale: *la teoria dei doveri* e la *teoria dei beni*. La *teoria dei doveri* ha la sua forma originaria nella morale *religiosa*: la legge di Dio è la misura ultima tanto del giudizio, quanto del valore. La morale teologica, tanto quella cristiana quanto quella ebrea, spiega: è moralmente buona una condotta, se essa concorda col comandamento di Dio; è moralmente buono un uomo, se egli accoglie nella propria volontà il comandamento di Dio.

L'etica *filosofica* inclina alla forma della teoria dei beni. L'etica greca è dominata tutta dal quesito del fine ultimo di ogni volontà e di ogni azione. Vi si trovano due indirizzi che si scostano l'uno dall'altro: l'*edonistico* e l'*energistico*. Il primo pone il sommo bene in uno stato del sentimento: nel *piacere*; il secondo in un'obiettiva struttura dell'essere ed in un'obiettiva esplicazione della vita: il sommo bene consiste *nel pieno spiegarsi di tutte le forze e valentie umane e nella loro completa attuazione*: Aristippo ed Epicuro stanno nel primo campo; Platone, Aristotele e gli Stoici nel secondo. I due indirizzi si avvicinano, in quanto il primo dice: una vita beata può raggiungersi soltanto mediante virtù e valentia; e il secondo concede che la virtù o la valentia abbiano per conseguenza necessaria la beatitudine, benchè non mirino di proposito ad essa.

L'etica moderna comincia nel XVII secolo col liberarsi dalla morale del dovere fondata teologicamente, la quale dominava nell'antica filosofia scolastica. Si cerca un fondamento *immanente* all'etica, invece di quello trascendente basato sulla volontà di Dio. Lo si ottiene nella stessa guisa, in cui l'aveva ottenuto la filosofia greca, cioè fondando su di un sommo bene e sul rapporto, in cui la volontà e l'azione si trovano rispetto ad esso, le differenze di valore del bene e del male. Questo sommo bene si determina come propria conservazione, compimento del proprio essere, perfezione umana, perfetta evoluzione dell'umanità (così in Hobbes, Spinoza, Leibniz-Wolff, Shaftesbury), e si dichiara poi buona quella volontà e quella condotta, la cui azione naturale è diretta al sommo bene. Accanto a quest'indirizzo s'innalza l'edonismo egoistico, secondo cui il proprio bene è l'assoluto motivo determinante di ogni condotta; la differenza tra bene e male viene allora ricondotta alla differenza tra maggiore e minore sicurezza e saggezza nel perseguire questo fine. D'altra parte si conserva anche la forma teologica della filosofia morale; per Kant, il suo rappresentante è Crusius.

La differenza di principio tra queste due forme è che la morale teologica del dovere è *formalistica*, mentre la teoria filosofica dei beni è *teleologica*: questa in ultimo fa derivare la differenza di valore dell'azione e della condotta

umana dai loro effetti rispetto ad un fine ultimo; quella guarda puramente alla concordanza formale della volontà con la legge o alla struttura formale della determinazione della volontà mediante la legge: il bene morale è assolutamente buono, e non buono a qualche cosa.

Così ora la posizione di Kant è determinata. Originariamente egli seguiva il punto di vista della morale wolffiana della perfezione, alla quale poi, nel decennio '60-'70 si aggiunse—a completarla e a fondarla—la morale sentimentale inglese col suo svolgimento antropologico. La filosofia critica porta un mutamento repentino: Kant passa alla filosofia morale *formalistica*, se non che, in luogo di Dio, compare, come legislatrice autonoma, la ragione pura. La concezione teleologica viene respinta ormai da lui non soltanto come falsa, ma come pericolosa per la moralità stessa: una volontà è buona *soltanto* pel fatto di essere determinata formalmente dalla legge, e non per quello che essa vuole o per quello che viene operato da essa.

Io non riesco a convincermi nè dei pericoli della morale teleologica nè della sufficienza di questa morale puramente formalistica. Essa guarda soltanto ciò che è prossimo, ma lascia affatto insoluto il problema di una teoria universale della vita e dell'azione. (1)

Se, com'è giusto, si viene ad un accordo, si può prendere per base questa distinzione di un doppio giudizio sul valore della volontà e dell'azione umana: giudizio subbiettivo-formale e giudizio obiettivo-materiale. Il primo si riferisce soltanto ai *sentimenti*: al rapporto, in cui la volontà sta rispetto al giudizio morale di chi agisce; e allora noi chiamiamo buone le azioni, in quanto esse scaturiscono dalla coscienza della loro necessità morale, qualunque sia il loro contenuto. L'arabo, che esercita la vendetta del sangue, il credente, che perseguita i nemici del suo Dio, non per odio personale, ma anzi forse vincendo l'inclinazione per-

(1) Una minuta discussione della contesa tra la filosofia morale teologica e quella formalistica si trova nel mio *Sistema di etica* (6ª ediz. 1913, I, 217 e segg., 333 e segg.).

sonale o la generale simpatia umana e seguendo soltanto nel suo petto l' « imperativo categorico », agiscono moralmente bene. E la loro massima morale sosterrebbe bene anche la prova richiesta da Kant: agisci così che tu possa volere che la tua massima diventi legge naturale universale della determinazione della volontà. Certo che lo voglio, risponderebbero quelli; e Kant non potrà dimostrare l'impossibilità logica del dominio (conforme alla legge naturale) di quella legge.

Ma, continuiamo noi, col riconoscere il valore morale di una tale determinatezza *subbiettiva* della volontà di chi agisce, l'indagine non è ancora espletata. Una seconda questione, che ne dipende, è quella del *valore obiettivo* di una tale *maniera d'agire in generale*: la vendetta del sangue, l'uccisione di gente d'altra fede, sono buone in se stesse, ossia considerate obiettivamente? Noi non lo concederemo. Ed evidentemente non lo concederemo, perchè azioni siffatte contraddicono alla nostra idea della cultura morale e alla vita legale della comunità, alla nostra conoscenza delle condizioni del prosperare della vita spirituale e alle nostre esperienze sugli effetti nocivi della repressione e della protezione, ossia, in una parola, perchè gli effetti obiettivi di tali modi d'agire non sono diretti a promuovere, sì a turbare e a distruggere il sommo bene, quali che siano i motivi subbiettivi determinanti dell'agente: uccida egli per inclinazione o per sentimento del dovere.

Ed ora vorremmo aggiungere: il vero compito di una filosofia morale non è quello di stabilire il valore subbiettivo-morale delle azioni dei singoli; essa ha fatto tutto quel che in questo campo poteva fare, quando ha fissato il principio, secondo cui: agisce in maniera subbiettivamente morale chi agisce per sentimento del dovere, per rispetto al comandamento assoluto. Invece il vero compito della filosofia morale è piuttosto quello di determinare il *valore obiettivo delle maniere d'agire e di comportarsi*, ossia quello di motivare la differenza, che l'apprezzamento morale (diverso a seconda dei diversi popoli e dei diversi tempi) fa tra di esse. Essa cercherà di determinare il motivo, per cui mentire, rubare, uccidere, commettere adulterio etc. siano cose riprovevoli e per cui invece siano cose buone

la veracità, l'onestà, la filantropia, la fedeltà coniugale; e troverà tale motivo nel fatto, che le azioni, che abbiamo nominate per le prime, tendono a turbare e a distruggere la vita sociale umana, cioè l'unica base su cui possa prosperare la vita umana. Il mentire è male, non perchè non possa esser praticato universalmente senza abolire se stesso, bensì invece perchè esso, per quanto può, distrugge un bene essenziale, cioè la fiducia, che è la condizione fondamentale di ogni comunità fra gli uomini. E così il furto, l'adulterio e l'impudicizia sono riprovevoli perchè distruggono alcuni beni e cioè: la proprietà, che è la base materiale di ogni cultura umana, e la vita familiare, che è il suolo, in cui ha luogo il trapiantarsi della vita umano spirituale. E in generale i vizî sono obiettivamente riprovevoli, perchè operano come forze deleterie, mentre le virtù sono obiettivamente pregevoli, perchè operano come forze tendenti alla conservazione e all'accrescimento del regno della ragione e dell'umanità. La generalizzazione logica è però un mezzo idoneo per riconoscere la tendenza dell'attività; è difficile o impossibile dire come in un dato caso possa agire un'azione singola; ma come essa operi per la sua natura stessa, a quali effetti essa tenda, lo si vede chiaramente se si pensa a quel che accadrebbe se tutti gli uomini agissero così.

In ultimo la morale teleologica può anche ricondurre al suo principio il valore di quella morale puramente subbiettiva. Essa mostra che l'abito di determinare la propria condotta mediante il sentimento del dovere — chiamiamo quest'abito « coscienziosità » — ha la tendenza ad operare nel senso della conservazione del contenuto umano della vita. Ciò che effettivamente determina in questo caso la volontà, è regolarmente la moralità obiettiva del popolo e dell'epoca. Ma costume e diritto operano in generale nel senso della conservazione della vita del popolo; un popolo, il cui costume e il cui diritto esercitassero un'azione deleteria, sarebbe incapace di vivere e rovinerebbe. Perciò la coscienza, in quanto essa ha per contenuto la moralità obiettiva, ha la tendenza a determinare l'agire del singolo nel senso della conservazione della totalità, ed anche nel senso della conservazione del singolo quale membro di questa totalità.

Così la filosofia morale teleologica raggiunge una costruzione unitaria del mondo morale; essa—usiamo l'espressione kantiana—può ricondurre ad *un* principio la forma e la materia della volontà: la volontà diretta al sommo bene, vuole anche—quale norma, sulla cui osservazione da parte di tutti poggi la possibilità della sua realizzazione—l'autodeterminazione mediante la legge morale; e allora può naturalmente accadere che questo o quell'impulso particolare determini occasionalmente la volontà contro la norma universale del suo volere. Così noi abbiamo conservate tutte le parti pregevoli dell'etica kantiana. Abbiamo l'autonomia della volontà in un doppio senso: come indipendenza da una autorità esteriore (la volontà morale-razionale vuole il sommo bene e appunto perciò si dà legge da sè) e come indipendenza dalla sensibilità (la volontà razionale, e non gl'impulsi accidentali, sensibili, determinano la vita). E così pure abbiamo la libertà dall'edonismo e dall'egoismo: la volontà ragionevole non vuole come bene assoluto il piacere, bensì un contenuto di vita obiettivo; e non vuole soltanto se stesso e la sua esistenza o la sua prosperità, bensì la conservazione e l'innalzamento della vita collettiva spirituale-morale e se stesso come membro attivo della vita collettiva. E così noi diciamo con Kant: il valore e il significato di una vita poggia soltanto su ciò che l'uomo fa di bene, non su ciò che egli subisce di bene o di male.

In tutte queste parti la morale kantiana ha il significato di una reazione sanissima contro l'eudemonismo sensualistico-egoistico, che allora in certe sfere, specialmente nella società distinta, faceva tutte le carte (si pensi a La Mettrie e ad Helvetius). È la reazione della sana morale popolare contro la morale sofistica delle corti e dei signori. Invece essa, come teoria filosofica della morale, è altrettanto insufficiente quanto l'antica morale teologica. Anzitutto essa non sa trovare l'unità tra forma e materia, tra la determinazione della forma e quella del contenuto della volontà. Come per l'antica filosofia morale teologica il contenuto del moralmente buono è dato in ultimo dal comandamento di Dio, come il fine della volontà — la beatitudine eterna — è legato con la moralità soltanto accidentalmente mediante la volontà di Dio, così è anche in Kant. Anch'egli

ha una materia del volere: la beatitudine — o, se vogliamo aggiungervela, anche la perfezione —, ma non può trovare il collegamento naturale con la legge morale, e ricorre a quello supernaturale. Egli ha in mano proprio tutti gli elementi per quella costruzione teleologica: il concetto di un regno dei fini, l'unità degli esseri ragionevoli, la perfezione e la beatitudine come oggetti necessarî del volere, la legge morale come legge naturale nel campo della libertà; ma pare che un avverso destino tenga questi elementi separati l'uno dall'altro. Ripetute volte pare che si debba venire alla giusta sintesi, specialmente nel secondo capitolo della *Fondazione* (basta prendere per es. la nota alla pag. 284: « La teleologia considera la natura come un regno degli scopi, la morale considera un regno possibile degli scopi come un regno della natura »); ma non si viene poi alla conseguenza, cioè non si dice poi: la legge morale è la legge naturale del regno degli scopi, nel senso che la conservazione e la realizzazione di quel regno poggiano sull'adempimento di essa. Egli istituisce quest'analogia: le leggi giuridiche sono leggi naturali della società politica, nel senso che la conservazione dello Stato dipende dalla conservazione e dalla validità dell'ordinamento giuridico. E tuttavia non si viene alla formula liberatrice. Kant è tanto appassionato alla legge razionale pura e alla sua universalità logica, è tanto innamorato della « purezza » della volontà pura, determinata soltanto dalla legge, che aborrisce — come da una sacrilega profanazione — dal far derivare la validità della legge dalla « materia del volere ».

E invece egli si affanna intorno al tentativo intieramente vano di cavare a forza, da una legge « pura » della universalità logica della determinazione della volontà, una « materia » del volere: *ex aqua pumicem*, si potrebbe dire, capovolgendo una sua citazione. La menzogna e il suicidio sono azioni moralmente impossibili, perchè, fatte universalmente, sopprimono la loro propria possibilità: il suicidio annienterebbe la vita e renderebbe così impossibile se stesso; lo stesso sarebbe della menzogna. L'una e l'altro possono dunque presentarsi soltanto come eccezioni contrarie alla legge: sono dunque contro la ragione e la sua logica. E se la cosa in questi comandamenti negativi ha ancora un certo senso

— lo stesso senso, che ha la validità universale della giurisprudenza —, i doveri positivi invece offrono la più decisa resistenza a una derivazione siffatta. Si prenda il tentativo di far derivare il dovere di coltivare le proprie disposizioni: « l' uomo, come essere ragionevole, vuole necessariamente che tutte le facoltà siano sviluppate in lui, perchè esse gli servono e gli son date per ogni sorta d'intenzioni possibili ». Ovvero il dovere della beneficenza: quand'anche l'egoismo assoluto potesse esistere come legge naturale, tuttavia nessuno può volerlo, « perchè si potrebbero dare dei casi, in cui egli avesse bisogno dell'amore e dell'interessamento degli altri ».

Come si vede, Kant stesso qui fa cadere la sua formula: egli ritorna a ciò, che la volontà vuole, cioè alla materia della volontà (e precisamente di quella egoistica). Così la cosa respinge da sè, violentemente, la di lui costruzione. Tuttavia Kant non se ne vuole scostare: le rimane fedele per principio: il derivare i doveri dagli scopi è per lui sempre empirico, falso e pernicioso.

La *causa* di tutto questo guaio risiede nella fatale preponderanza, che la teoria della conoscenza ha acquistata nel suo pensiero: essa opprime sotto il suo peso l'etica e non ha permesso che questa si sviluppasse liberamente dall'interno all'esterno; essa le impone i quesiti e determina la forma della loro soluzione. Anzitutto essa ha prodotto la disgraziata teoria, secondo cui la volontà è composta di due parti saldate insieme, cioè della « ragione pratica », che soltanto stabilisce una legge, e d'impulsi sensibili, che soltanto spingono al soddisfacimento egoistico. Così si viene a quel vuoto concetto della volontà « pura », quale riscontro all'intuizione « pura » e al pensiero « puro ». E la fatale esagerazione del valore del pensiero « puro », fatta già nella teoria della conoscenza, conduce poi all'equiparazione addirittura insopportabile della volontà « pura » alla volontà « buona », della volontà determinata « dal contenuto » alla volontà determinata « dal senso ». E da ciò si ricava poi conseguentemente la negazione di ogni differenza morale tra i motivi materiali che determinano l'azione; che la volontà sia determinata dalla cupidigia più volgare o da amore di gloria o da compassione per la miseria umana o

da dedizione per la prosperità del popolo o dallo strugente fervore di salvare l'umanità dai ceppi dell'ingiustizia, dell'oscurantismo e della menzogna; tutto ciò è, per principio, indifferente per il valore morale della condotta, essendo tutte queste cose determinazioni « materiali » della volontà, impulsi *a posteriori*; le inclinazioni sono inclinazioni; esse, in ultimo, derivano tutte dalla sensibilità e dall'egoismo. E così pure non vi è alcuna differenza tra i principî morali « materiali ». Kant ha il coraggio di affermare che Aristippo e Aristotele, Stoici ed Epicurei, La Mettrie e Wolff, la dottrina egoistica del piacere e la dottrina universalistica della perfezione, si riducono tutti al soddisfacimento delle inclinazioni. Solo Epicuro ebbe il coraggio di essere conseguente, mentre gli altri cercano ogni sorta di veli sincretistici. Possiamo ben dire, che la conseguenza a un principio falso non è stata mai spinta, in altri principî di morale, più in là che in queste considerazioni della *Critica d. r. pratica*.

E con questa disgraziata teoria della volontà si connette poi quel tratto della filosofia morale kantiana, che sin da principio offese il sentimento: si suol nominarlo *rigorismo*, ma io lo designerei piuttosto come *negativismo*: agire moralmente significa fare ciò che non si fa volentieri. È naturale: secondo Kant la volontà sensibile-naturale è sempre diretta al soddisfacimento dei suoi impulsi; il dovere però comanda incondizionatamente di avere per motivo determinante soltanto la legge. Veramente anche l'uomo virtuoso preferirebbe sempre seguire le inclinazioni sensibili, la vita di piaceri, la pigrizia etc.; ma ecco che si frappone la « rappresentazione della legge » con l'imperativo categorico « tu devi! », e allora egli fa, con una misera virtù di astinenza, ciò che egli non vorrebbe. Mentre invece la filosofia morale greca, con la sua sana teoria della volontà, costruiva anche la virtù come un lieto abito positivo, cioè come l'abito di una volontà attirata da un fine grande e bello; secondo essa, infatti, la volontà umana raggiunge nel « perfezionamento dell'essere » e nell' « attività perfetta » appunto ciò a cui essa è diretta dal più profondo della sua natura. Naturalmente, anche Kant in fondo vuole questo; egli respinge il rimprovero mossogli

da Schiller (*Über Anmut und Würde*): resiste egli stesso contro il suo negativismo, vede anch'egli nel «cuor contento», con cui si segue il dovere, un segno del sentimento genuinamente virtuoso (VI, 118). Ma sin tanto che si avrà per certo, da un canto che tutte le inclinazioni dell'uomo derivano dall'egoismo e son dirette soltanto alla propria beatitudine, dall'altro che la ragione è comandata e inibita, senza alcun impulso «materiale», esclusivamente dalla «rappresentazione di una legge», sarà difficile dire donde mai possa venire il «cuor contento»: la sensibilità si può trovare soltanto angustiata e ristretta dal dovere; ma la ragione non ha cuore, essa non ha altro contenuto che la semplice legge, e così essa nemmeno si può rappresentare bene quale soggetto di un amore e di una gioia al bene. Sin tanto che si terrà fermo all'assoluta divisione della volontà in «sensibilità» e «ragione», si avrà anche che il dovere sarà quel che non si fa volentieri, e il «tu devi» non sarà accompagnato da un gioioso «io voglio». Certo, Kant vuole anche l' «io voglio», ma dalla «rappresentazione della legge» non può venirne mai e poi mai una volontà lieta.

Rinunzio a mostrare come con questo fanatismo della purezza, o col rigido formalismo, è connessa anche l'incapacità della filosofia morale kantiana a venire a capo di fatti importanti della vita morale, come quando si tratta di conflitto di doveri, di coscienza dubbiosa o erronea, della necessità morale della «menzogna pietosa» etc. Kant si aiuta come ci si suole aiutare in tali casi: egli nega la possibilità di ciò che non si può far derivare da una teoria nè costruire con essa, e giunge così a negare la realtà dei fatti più manifesti.

Ma basta con la critica. Noi vogliamo ora considerare ancora la filosofia morale di Kant da un lato diverso e più consolante.

## 4. *LA CONCEZIONE MORALE DI KANT E LA BASE CHE ESSA HA NELLA PERSONALTÀ DI LUI*

Le concezioni morali di un uomo non derivano dalla sua teoria morale, bensì dalla sua essenza personale; la teoria è un tentativo di esporle, tentativo che però è de-

terminato anche da ogni sorta di altre influenze. Così è in Kant. Le sue concezioni morali hanno le loro radici nella sua personalità, ma la loro esposizione nella sua filosofia morale è stata fortissimamente influenzata e storta dall'influenza della sua teoria della conoscenza. Io tento di ricostituire le concezioni stesse. Sono quelle, alle quali la morale di Kant deve la forza che essa ha esercitata e tuttora esercita sugli animi.

La personalità morale di Kant, il di lui *ethos personale*, come già accennammo (pag. 55), è determinata da due momenti: Kant ha una volontà energica, ma il suo naturale non è nè vigoroso nè veramente amabile. Egli si è formato il suo essere mediante la sua volontà, è un *self-made man* in senso morale, e questo è il suo orgoglio; la sua valentia non è un dono di natura, bensì opera della propria volontà. Dallo scritto *Della potenza dell'animo di giungere, mediante il semplice proponimento, a signoreggiare i suoi sentimenti morbosi*, che egli inserì come terzo in quella collezione di scritti che s'intitola *Contesa della Facoltà*, ci è noto che egli, mediante un allenamento rigoroso e proseguito sino all'età senile, costrinse il suo debole corpo a prestargli i suoi servigi. Il principio generale della sua dietetica è: «la dietetica non deve ispirarsi alla comodità, perchè il risparmiare le proprie forze e i propri sentimenti significa viziarsi ed ha per conseguenza la fiacchezza». In guisa simile egli ha formato il suo uomo interiore. Nello scritto ora citato Kant c'informa che egli, col disciplinare le sue rappresentazioni e i suoi sentimenti, riuscì a padroneggiare la sua naturale «inclinazione all'ipocondria, che nei primi anni si spingeva sino al tedio della vita», e a mettere nella sua testa la calma e la gaiezza, «che, non secondo le alternative dell'umore, ma bensì naturalmente e di proposito, non mancavano di comunicarsi anche in società». Così egli riuscì a dare alla sua natura timida quella valorosa veracità che le nature forti e tenaci hanno, per così dire, nel sangue. E così pure la benevolenza attiva, che egli dimostrava agli uomini del suo ambiente, pare che, invece di derivare da un cuore caldo, fosse fondata su di una coscienza morale del dovere. A me non pare inverosimile che Kant abbia pensato a se stesso, quando ha

scritto dell'uomo, « a cui la natura ha posto nel cuore poca simpatia, il quale è per natura freddo e indifferente per i dolori degli altri forse perchè egli, fornito della speciale dote di saper patire e sostenere i suoi propri dolori, presume o persino esige che anche tutti gli altri sappiano fare come lui », e che poi però, non perchè allettato dalla sua inclinazione, ma esclusivamente per dovere, agisce beneficamente e così si procura un merito molto superiore a quello che spetta a un « temperamento benevolo » (IV, 246; V, 284). Per lo meno si ricava dalle sue biografie l'impressione, che egli non fosse provvisto da natura di un cuore sensibile per gli altrui mali: così l'interessamento che egli mostrò verso le sorelle e il fratello e la loro famiglia, a cui fece molto bene, non ha nulla dell'immediata cordialità di una natura amabile; e vi si rivela invece, per così dire, un eccesso di razionalità. Come egli ha a vile i godimenti (soltanto l'attività ha e dà valore all'uomo), così gli ripugnano i sentimenti deboli, delicati, « languidi »; soltanto gli affetti « robusti » (l'*animus strenuus*) trovano grazia presso di lui. È suo ideale personale l'apatia stoica, il non-soffrir delle cose, l'esserne padrone. Si vede chiaramente tutta la forte influenza che ciò ha esercitato sulla sua teoria morale.

Un secondo punto di contatto tra la sua morale e la sua personalità è ciò che io chiamerei la *tendenza sociale della sua vita*, cioè il suo sentire popolare-democratico, che lo fece sempre simpatizzare con l'uomo comune contro l'arroganza aristocratica. Questa tendenza dipenderà forse anche dalla sua origine. Come G. G. Rousseau, suo autore preferito, pur divenuto scrittore celebre e molto ossequiato dalle classi più distinte, appartenne sempre, pel suo modo di sentire, al ceto degli operai, dei contadini e dei pastori, fra i quali aveva vissuta la sua giovinezza; così Kant per i suoi sentimenti morali rimase fedele a quella gentuzza, alla quale apparteneva per lignaggio. Egli non è affatto proclive a considerare come pregi interiori del ceto fine la coltura e la costumatezza che lo distinguono: le sue prerogative consistono invece non tanto nel fare, quanto nel godere. Nemmeno la sua eventuale beneficenza è considerata da Kant come un merito: « il

piacere di far del bene», dice Kant non senza asprezza, «è in massima parte una conseguenza del trattamento di favore usato a diversi uomini dal governo, il quale introduce quelle disuguaglianze di prosperità, che rendono necessaria la beneficenza altrui. In tali circostanze, l'ausilio che il ricco può accordare al bisognoso merita forse proprio il nome di beneficenza, cioè di quel merito di cui si va tanto tronfi?» (*Dottrina della virtù* § 31; Cfr. *Crit.d.r. prat.*; metodologia p. 161). Non possono pretendere gratitudine i ricchi e i ceti superiori, ma bensì le masse che lavorano e creano (nella prefazione alla 2ª edizione della *Critica d. r. prat.*, egli le chiama «la folla che merita la nostra massima stima»), che sopportano le fatiche e le gravezze della nostra civiltà, senza goderne i frutti, e che praticano la sofferenza e la rinunzia, affinchè i pochi abbiano la libertà e l'abbondanza.

Con questi suoi sentimenti Kant sta nel mezzo di quel gran movimento repentino, nel quale, verso la metà del secolo, i sentimenti d'intonazione popolare forzarono la scienza aristocratica, che aveva sin allora dominato nella società. Anche in questo egli appartiene a quel gruppo di poderosi scrittori che hanno fondato pel popolo tedesco non solo una nuova epoca letteraria, ma anche una nuova epoca di vita. È il tempo, in cui tornarono a scoprirsi e il popolo, che lungo tempo era giaciuto sepolto, e la sua vita psichica; Möser, Hamann, Herder, Goethe, Pestalozzi appartengono a tale epoca. In una lettera alla signora Von Stein (4 dic. 1777) Goethe dice: «Oh, quanto amore per quella classe di uomini, che si dice bassa — ma che però, per Dio, è certo la più alta — sono io tornato a sentire in questo cupo viaggio (la gita nell'Harz durante l'inverno)! In essa si trovano riunite tutte le virtù: ristrettezza, sobrietà, sano criterio, fedeltà, gioia pel bene più mediocre, innocenza, tolleranza,..... tolleranza..... perseveranza.... ».

Si può dire addirittura che la morale di Kant è la morale della gente bassa, che egli aveva imparata a conoscere nella casa paterna: adempimento coscienzioso e fedele dei comandamenti morali — senza contar su ricompensa — nell'aspro lavoro quotidiano e spesso fra le gravi privazioni quotidiane; questa era la vita che ivi si conduceva, e in questa concezione della vita egli crebbe: le corri-

sponde qualche cosa di aspro nell'intonazione generale della vita, che vien solo un po' addolcito dalla coscienza di vivere secondo la volontà di Dio e dalla speranza di una vita futura migliore, nella quale si schiuderà un campo, in cui potranno più liberamente esplicarsi e forze e disposizioni naturali, che in questa vita sono compresse sotto il peso del bisogno. Ed è questa in sostanza la condotta e lo spirito della vita, che Kant filosofo morale ha dinanzi agli occhi: la sua non è una morale da signori e nemmeno da artisti e da poeti, ma bensì la morale semplice dell'uomo comune. La « morale dei signori », di cui attualmente si sente parlare tanto in Germania, è individualistica ed egoistica: vivere senza freno, dare sfogo agl'istinti senza aver riguardo a una legge, senza aver riguardo ad altri, anzi a spese degli altri e precisamente delle greggi umane, che vengono prodotte in massa dalla natura per servire e far godere i signori; questa è la sua saggezza. La morale dell'artista non è meno individualistica ed egoistica: anch'essa pretende per sè una misura speciale, una morale speciale che renda possibile il libero esplicarsi delle disposizioni naturali, l' innalzarsi della fantasia sulla realtà comune. Ad una tale morale delle persone distinte, la quale prospera a corte — a Versailles e forse anche a Potsdam e, in fine, nella sede di ogni piccolo *grand-seigneur* di Prussia — e che dai sofisti e dai filosofi di corte è innalzata a sistema nell'eudemonismo egoistico, a una tale morale con esenzioni pei privilegiati, Kant contrappone la sua morale, la morale semplice popolare, che non ha esenzioni per gli Dei e i semidei di questa terra, ma bensì leggi di rigorosa universalità: essa non si rivolge ai « volontarii della moralità, ma bensì predica l'ubbidienza semplice, non conosce meriti, bensì soltanto doveri. Di fronte alla tendenza delle classi superiori, di apprezzare il valore della vita a seconda dell'accidentale contenuto di essa e di considerare le misure sociali dell'importanza di un uomo come ultima misura del valore dell'uomo, egli mette in cima alla sua morale questo principio: « Non è possibile pensare in nessuna parte del mondo, anzi nemmeno al di fuori di esso, alcun'altra cosa che possa senza riserve essere stimata buona, oltre una buona volontà ». La volontà

però è buona non per ciò che essa fa, ma bensì in se stessa e per se stessa, cioè per il fatto, che essa è determinata soltanto dal sentimento del dovere e non dalle inclinazioni. Che tu governi Stati o vinca battaglie, che tu con miracoli d'arte e di scienza aumenti la ricchezza dell'umanità, o che tu come servo della gleba calpesti con stanco piede la zolla o nell'ultima casa del sobborgo tagli redini e rattoppi scarpe, tutto ciò non può creare nessuna differenza per il tuo valore *morale*. Qui non si tratta di ciò che dipende dalla fortuna o dalle disposizioni naturali, ma soltanto del sentimento, della fedeltà, con cui tu fai il tuo dovere. Se tu segui non i tuoi piaceri e i tuoi capricci, ma la legge morale che è in te, t'innalzerai così ad un'altezza e ad una dignità, a cui non giungeranno mai coloro che vanno in caccia di felicità e regolano le loro azioni soltanto secondo le regole della prudenza; tu apparterrai allora — checchè tu rappresenti in questo mondo terrestre — al regno della libertà, sarai cittadino del mondo intelligibile, cittadino del regno di Dio.

Kant qui ha strettissimi punti di contatto con l'intuizione cristiana e lo spirito cristiano della vita; non col cristianesimo formalista, cortigiano, cavalleresco e spadaccino della gente di mondo, ma col puro cristianesimo originario. Il disprezzo cristiano del mondo edella sua magnificenza, la sua indifferenza per tutte le differenze esteriori di civiltà e di cultura, il suo apprezzamento assoluto della buona volontà e della fedeltà con cui si serve a Dio e al prossimo, il suo equiparamento di tutti gli uomini innanzi a Dio, tutti questi sono anche tratti della concezione kantiana della vita. Col cristianesimo, che, mediante impiegati ecclesiastici sotto la protezione dell' autorità di Stato, è imposto come dottrina e come confessione, Kant non ha alcun rapporto; ed ha invece il rapporto più intimo col cristianesimo dei sentimenti e delle opere, che viveva e vive tuttora fra la bassa gente: si può anzi dire che la morale kantiana non è altro che questa specie di cristianesimo esposto — anzi che col linguaggio religioso — col linguaggio del pensiero: invece di Dio, la ragione pura; invece dei dieci comandamenti, la legge morale; invece del cielo, il mondo intelligibile.

Solo per questa via si può giungere ad una vera intelligenza della filosofia morale kantiana e solo in questi rapporti a me pare che risieda il segreto della sua efficacia. Essa ha agito, non mediante la forma della sua costruzione astratta, ma bensì mediante quelle intuizioni che le stavano a base. Essa corrispose a quello spirito di quell'epoca, del quale fu anche pioniere e precursore Rousseau, che giusto in Germania fu appassionatamente venerato. « Ogni uomo deve considerarsi come scopo assoluto a sè », « è un delitto di lesa dignità umana l'impiegare un uomo come semplice mezzo a scopi che gli sono estranei » (si pensi alla servitù personale e al commercio dei soldati); « ogni uomo ha nel mondo morale il suo valore e la sua dignità, senza alcun riguardo alla sua posizione nella società »: sono questi i pensieri, con cui Kant colse le più forti sensazioni del suo tempo. Sono pensieri, la cui verità non è limitata ad alcun tempo, e che hanno un significato molto serio anche per il nostro tempo, che forse non li sente più così fortemente.

Anche la prima parte, quella che mette in rilievo la forza della volontà di fronte alla disposizione naturale, ha la sua verità durevole. Si suol dire che Kant ha scossa la generazione dell'*Aufklärung*, che era caduta in smancerie fiacche ed egoistiche, e che la sua dottrina dell'imperativo categorico ha temprato la schiatta dei campioni della libertà. Io dubito che la voce di un filosofo possa tanto: in quelle grandi lotte la parte principale è rappresentata da molle ben più forti che non sia il sentimento del dovere. E nemmeno so, se l'età dell'illuminismo abbia meritate tutte le ingiurie che le sono state rivolte dall'età seguente: si può invece ben dire, che fu in complesso un'epoca di attività straordinariamente gioiosa e forte diretta alla verità e alla giustizia, alla libertà e alla cultura e ad ogni progresso dell'umanità e specialmente anche all'elevamento delle classi arretrate e oppresse, e che l'età moderna difficilmente può aver ragione di innalzarsi di fronte ad essa. Ma non vi è alcun dubbio che l'appello dalla natura e dagl'impulsi alla volontà ha la sua ragione e la sua necessità in tutti i tempi. È la forma fondamentale di ogni predica morale: tu non vuoi veramente ciò a cui ti allettano i tuoi

impulsi sensibili; il tuo vero Io, la tua vera volontà, sono diretti a una meta più alta. E la tua dignità veramente morale poggia sul fatto, che tu, come signore della natura, informi alla tua propria volontà la tua vita non soltanto fuori di te, ma anche dentro di te. Un animale è un prodotto naturale e appunto perciò, per quanto esso possa essere bello e amabile, non ha tuttavia alcun vero valore morale. E questo valore, che è il valore sommo e assoluto, tu puoi dartelo da te stesso, anche se la natura e la società ti sono state avare. Mediante la tua sola volontà tu non puoi procurarti la beatitudine, la quale dipende anche dal decorso naturale; ma vi è qualche cosa, che è superiore alla beatitudine e che tu stesso e soltanto tu stesso puoi dare a te; e questa è la dignità personale, che include anche il meritare di esser beato: allora tu potrai essere sfortunato, ma non potrai mai esser miserabile: la coscienza del valore interno ti darà la forza di sopportare anche i maltrattamenti del destino.

Ancora qualche parola per concludere sulla chiave di volta della filosofia kantiana, cioè sulla teoria del *primato della ragione pratica*. Anche questa teoria è strettamente connessa coi sentimenti personali di Kant. Essa è una protesta contro il valore esagerato attribuito alla scienza e alla di lei importanza rispetto alla vita sin da quando si era operato il « ripristinamento delle scienze ». Per tre secoli, facendo eco a quelli del rinascimento, si era detto che la cultura è la premessa della moralità, sinchè spuntò Rousseau a gridare il suo « No! ». Kant ne fu colpito sin nel suo intimo e sentì la verità che egli, seguendo l'opinione dominante, aveva sconosciuta sino allora. E tutta la sua filosofia servì allora a confermare questa verità. La filosofia critica abbassa la conoscenza scientifica al grado di un mezzo tecnico per orientarci nel mondo dei fenomeni: è naturale, che il possesso di una tale tecnica—per quanto essa possa avere un grandissimo valore come mezzo per tutti gli scopi della cultura — non può decidere del valore personale di un uomo. Sin tanto che si credette di poter giungere, mediante la scienza e la filosofia, a vedere assolutamente nell'essenza delle cose, nell'essenza di Dio, parve che nel partecipare alla scienza e alla filosofia con-

sistesse la dignità dell'uomo. Ora Kant dichiarò assolutamente impossibile un tale sapere e al posto di esso pose la *fede pratica* che poggia soltanto sulla buona volontà e non sul sapere e sul dimostrare. E questa fede è ora l'unica via d'accesso al mondo soprasensibile, il quale così è aperto egualmente a tutti quelli che sono di buona volontà: il sapere scolastico, la teologia, la metafisica non danno qui alcun vantaggio.

Anche questa parte ha senza dubbio contribuito essenzialmente a schiudere la via alla filosofia kantiana. La fede nella metafisica e nella dogmatica era per scomparire, la teologia naturale perdeva credito, e ad alcuni pareva che la scienza avesse detta la sua ultima parola nel *Système de la nature*. Allora Kant rimise in onore la fede: la scienza non ci può dare una concezione del mondo, la sua certezza venne sempre e viene soltanto dalla fede, che ha le sue più profonde radici nella volontà.

È mio intimo convincimento che anche in questo Kant abbia insegnata una verità definitiva.

---

## CAPITOLO SECONDO

### LA TEORIA DEL DIRITTO E DELLO STATO

Letteratura. In prima linea debbono considerarsi alcune brevi opere: 1) *Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht* (1784); 2) *Über den Gemeinspruch: Das mag in der Theorie richtig sein, taugt aber nicht für die Praxis* (1793); 3) *Zum ewigen Frieden* (1795). La *Systematische Ausführung in den metaphysischen Aufangsgründen der Rechtslehre* (1797) appartiene alla senilità e non contiene, sulla teoria dello Stato e del diritto delle genti, quasi nulla che non sia stato svolto meglio nelle opere precedenti, le quali perciò faranno da base a quel che stiamo per dire. Lo stesso si dica dello *Streit mit der juristischen Fakultät*, che è la seconda delle opere che costituiscono lo *Streit der Fakultäten* (1798). Lunghe e stiracchiate riflessioni sulla filosofia del diritto, con alcune trattazioni che non si trovano nelle opere stampate, sono state pubblicate da Reicke nel secondo volume dei *Lose Blätter*. Cfr. anche Schubert, *I. Kant und seine Stellung zur Politik* nell'*Histor. Taschenbuch di* Raumer (1838) e Friedländer nella *Deutsche Rundschau* del 1877.

### RAPPORTI CON LA FILOSOFIA DELLA STORIA E CON LA STORIA

Per esporre nel miglior modo possibile le teorie di Kant intorno al diritto e allo Stato bisogna partire dalle idee di Kant sulla filosofia della storia, il cui rapporto con l'antropologia fu da noi già toccato (pag. 306). La storia deve considerarsi come il naturale avviarsi della specie umana verso il fine di una vita perfetta, cioè di uno sviluppo perfetto di tutte le disposizioni, che la natura ha poste nell'uomo. Nella *Idea per una storia universale* il fine è formulato così: « perfetto coltivamento della specie umana mediante la propria ragione »; negli animali la perfezione della specie è operata dalla natura stessa, mentre l'uomo deve conseguirla da se stesso in quella lunga lotta che si chiama storia. Il mezzo — così spiega poi Kant — è l'*antagonismo nella società*. L'uomo è una creatura sociale; egli può svolgere e mettere in valore le sue disposizioni soltanto nella società, e perciò egli ha una

forte tendenza alla società. Ma egli non è un essere sociale come un bonario e pacifico ovino; è anzi la più insocievole di tutte le creature; tre forti impulsi naturali, cioè le tre grandi passioni dell'ambizione, della sete di dominio e dell'avidità fanno di ciascun uomo il nemico dell'altro. Ma sono appunto soltanto quest'impulsi quelli che vincono la naturale pigrizia, l'attaccamento alla comodità e all'animalesca vita di piaceri e spronano ad una gara continua per la supremazia.

Di qui scaturisce il massimo e più difficile dei compiti assegnati all'umanità: quello di trovare una forma, nella quale si trovino da un canto il convivere sociale, dall'altro il maggior campo possibile per quell'antagonismo che è indispensabile al progresso. La soluzione di questo problema è lo *Stato*. Nello Stato, ossia nella società dei cittadini, l'assoluta libertà dello stato di natura è limitata da leggi, che mediante la forza vengono sorrette contro l'arbitrio dei singoli; così si rende possibile il convivere e il cooperare. Ma non si sopprime perciò la gara per acquistare beni, considerazione e valore: anche qui diritti e beni sono il premio della forza. Si ottiene così il più favorevole stato che si possa immaginare per lo svolgersi di tutte le disposizioni naturali umane. L'impulso a passare dallo *status naturalis* allo *status civilis* parte però dai mali dello stato di natura, che è uno stato di guerra e di prepotenza con una costante minaccia per ciascuno.

Quando questo compito è risolto, sorge allora un ultimo e grandissimo compito: quello di regolare secondo principi giuridici le relazioni degli Stati fra di loro, cioè di riunire secondo leggi giuridiche gli Stati, quali cittadini del mondo, in una unità, la quale ponga fine alla guerra fra gli Stati. La pace eterna, nella quale i popoli si emulano come fanno i singoli, è la condizione alla quale può compiersi la civilizzazione e la moralizzazione umana, alla quale, cioè, può realizzarsi il sommo bene. Con essa l'evoluzione storica avrebbe raggiunta la sua meta. L'impulso, che sospinge verso la comunità giuridica mondiale, scaturisce, alla sua volta, dai mali, che lo *status naturalis* fra gli Stati, lo stato della libertà sfrenata — che è uno stato di guerra aperta o latente di tutti contro tutti —

porta con sè ai popoli: quanto più gravi diventano questi mali, tanto più forte è l'impulso a stabilire uno stato giuridico universale.

Ciò riguardo al rapporto, che esiste tra la teoria di Kant intorno alla legge e allo Stato e la di lui filosofia della storia. Prima di esporre più minutamente i suoi concetti, io ritengo opportuno ricordare le condizioni politico-sociali, fra le quali Kant crebbe, e che egli, divenuto uomo, vide intorno a sè: esse costituiscono lo sfondo, sul quale spiccano, per virtù di contrasto, le sue idee.

Lo *Stato reale*, che Kant ebbe dinanzi agli occhi, fu lo Stato assoluto principesco, costituzione che, a seconda della personalità di chi era investito del potere, poteva condurre ad una somma esplicazione della forza dello Stato, ma anche al regime arbitrario più stolto e più inetto: basta pensare al governo delle favorite e all'esportazione di soldati praticata da alcuni principi tedeschi di quel secolo. Il commercio dei soldati, quello attivo o quello passivo, era una cosa praticata universalmente; Kant vi allude spesso: agli occhi dei principi gli uomini non rappresentano che un prodotto della terra come qualunque altro: «qualche grande considera il suo popolo quasi come una parte del regno naturale» (*Pädag.* VIII, 464). Come dice Kant, l'impiego principale di questi prodotti naturali pareva la guerra per scopi dinastici o anche soltanto per soddisfare un insensato capriccio personale.

La *società*, che Kant vedeva intorno a sè, mostrava una rigida partizione di ceti. Un ceto ereditario di signori, la *nobiltà*, si contrapponeva—con un brusco distacco—al popolo comune. Questo comprendeva: una piccola borghesia alquanto misera e oppressa — dalla quale spiccavano soltanto pochi commercianti maggiori, mediante quel che possedevano, e gli eruditi e gl'impiegati usciti dalle accademie, perchè tenuti in considerazione alquanto alta — ed un ceto di contadini tenuto in servitù, che in servitù rusticale coltivava la terra dei signori e veniva talora considerato non altrimenti che come bestiame domestico da sfruttare, in conformità del resto alle pubbliche leggi, per le quali gli uomini venivano ereditati e alienati insieme col suolo. Ancor nel 1744 fu possibile in Königsberg pub-

blicare avvisi, in cui si offriva sul serio la vendita di una famiglia di servi della gleba; è vero però che il fatto suscitò indignazione (1).

Era pressochè escluso il discutere in pubblico intorno ai rapporti dello Stato e della società. Non esisteva una stampa che avesse una certa importanza: i quotidiani stavano sotto il controllo regolare della polizia e non riferivano che cose innocentissime; le riviste trattavano della vita privata e della letteratura; i libri venivano scritti soltanto da eruditi e per eruditi. Questo è almeno il quadro della prima metà del secolo, nella quale si sono formate le idee di Kant; nella seconda metà la vita intellettuale si cominciò a muovere più liberamente; la letteratura a poco a poco diventò una potenza. Ma la sua posizione legale rimase la stessa; la libertà di cui la letteratura talora godeva, poggiava sul favore e non sul diritto, e ad ogni momento un' espressione che spiacesse poteva condurre alla repressione, anzi al più brutale maltrattamento verso il disgraziato autore, come ci mostra la triste sorte di Moser, di Schubert e di altri spiriti liberi.

Le idee politiche di Kant si orientano in contrasto a questa realtà. Allo stato, allora dominante, di umiliazione dell'uomo, di avvilimento dell' umanità, egli contrappone le sue idee di *dignità umana*, *libertà*, *uguaglianza*, *giustizia*. Al centro della sua considerazione sta il concetto della *libertà*, il quale deriva dall' etica: come essere razionale, l'uomo è *legislatore* autonomo ed è *scopo assoluto a se stesso*; su ciò riposa la sua dignità. Queste due determinazioni ritornano nella politica: ogni cittadino dello Stato è, secondo l'idea dello Stato, autonomo costituente della legge e centro indipendente di scopi e soggetto di diritti. Un ordinamento giuridico, il quale renda possibile che un uomo venga adoperato semplicemente come mezzo per fini che gli siano estranei, è contrario all' idea del diritto. Il diritto presuppone essenzialmente che tutti siano eguali nella loro qualità di soggetti del diritto: non debbono esservi privilegi. Usare la potestà dello Stato per conservare

(1) Armstedt, *esch. der Stadt Königsberg*, pag. 263.

privilegi e per spogliare gli oppressi, significa mettere lo Stato in contrasto con la sua stessa idea: il vero compito di esso è quello di conservare l'ordinamento legale comune e uguale: esso deve ottenere soltanto di far coesistere la libertà di ciascuno con la libertà, altrettanto limitata, di ciascun altro. Come si vede, l'idea kantiana dello Stato è in aspro contrasto tanto con l'ordinamento delle classi sociali, quanto con lo Stato assolutista, poliziesco e gaudente, del sec. XVIII.

Andiamo ora ai particolari e cominciamo col dare uno sguardo alla origine dello Stato.

## *ORIGINE DELLO STATO*

Kant segue qui nei punti essenziali il pensiero di Hobbes, benchè la trattazione del diritto di Stato, che fa parte della collezione *Sul detto comune* (VI, 321 e seguenti.) sia intestato « contro Hobbes ». Lo Stato vien fatto derivare essenzialmente dagl' impulsi egoistico-antisociali della natura umana: benchè qui non comparisca l'espressione *bellum omnium contra omnes*, ve ne è però il pensiero, e anzi una volta Kant dice anche espressamente: « il detto di Hobbes *status hominum est bellum omnium in omnes* ha un solo difetto; dovrebbe cioè esser trasformato in *est status belli* » (VI, 194). Esseri egoistici, nei quali l'ambizione, la sete di dominio e l'avidità sono i più forti impulsi che determinano la loro condotta rispetto ad altri, stanno continuamente in uno stato di guerra reciproca almeno potenziale. Lo Stato nasce da questa condizione intollerabile a ciascuno, e non dalla benevolenza e dal sentimento della fraternità, dai quali non potrebbe scaturire mai lo Stato, la cui essenza consiste nel diritto e nella coercizione. Invece, persino un « popolo di diavoli » giungerebbe ad un ordinamento legale e coercitivo, qualora egli riconoscesse ciò che è necessario al proprio bene (VI, 433). L'essenza dello Stato non consiste in altro, che in una potestà superiore, avente il diritto e la forza della coercizione legale contro la potestà illegale. Nello Stato tutti aboliscono la loro libertà—la quale nello stato di natura è illimitata, ma appunto perciò malsicura (il *jus in omnia*)—per averne

in cambio una libertà limitata da leggi generali e protetta dalla potestà dello Stato. Siccome la pace e la sicurezza in una sfera legale limitata e protetta sono, per ciascuno, preferibili alla illimitata libertà e malsicurezza dello stato di natura, così si può anche dire: è nell'interesse di ognuno creare e conservare lo Stato. E da questo punto di vista si può considerare lo Stato come un *contratto*, cioè come poggiante sulla libera volontà. Soltanto, si deve intendere per contratto non un fatto storico, ma bensì un'idea della ragione. E questa era in fondo anche l'opinione di Hobbes, il quale veramente con quell'espressione voleva indicare non la storia del sorgere dello Stato, bensì il motivo del suo sussistere.

## *LA COSTITUZIONE POLITICA*

Riguardo anzitutto ai principî generali, non si può disconoscere in essi l'influenza delle idee dominanti nel secolo XVIII: delle idee di Locke, Montesquieu, Rousseau. La differenza tra Stato giuridico e semplice Stato autoritario è tracciata essenzialmente da tre concetti: *libertà*, *uguaglianza*, *autonomia civile*. La *libertà* significa che contro un membro dello Stato si può usare la coercizione soltanto per assicurare il diritto, ma non nel proprio interesse individuale: questa seconda concezione corrisponderebbe al governo patriarcale su minorenni, ma non ad una costituzione politica per liberi cittadini. L'*uguaglianza* significa che tutti sono sottomessi soltanto alla legge e che tutti le son sottomessi allo stesso modo: non vi è alcuna signoria privata fondata su differenze sociali, non vi sono privilegi nè di casta nè di nascita: tutti i posti sono accessibili a tutti nella misura delle capacità di ciascuno. Nobiltà ereditaria e servitù della gleba sono incompatibili coi principî dello Stato giuridico: non possono infatti esser considerate come provenienti da tutta la volontà popolare accordatasi su di un contratto originario. Una nobiltà privilegiata può concepirsi soltanto come sorta mediante la violenza e non mediante l'approvazione di tutti, qual'è invece la potestà generale dello Stato: la limitazione della libertà—originariamente gene-

rale ed uguale — mediante la coercizione legale è — prendendo per base l'idea razionale del contratto—necessariamente eguale e reciproca per tutti (VI, 329). E, riguardo alla servitù della gleba, nessuno può — « mediante un'azione legale—cessare di essere proprietario di se stesso ed entrare a far parte della classe degli animali domestici » (325). Infine il terzo concetto, l'*autonomia del cittadino come con-legislatore*, fa riscontro, nella parte politica, all'autonomia morale: ubbidire soltanto a quelle leggi, che ciascuno ha votate nella sua qualità di membro del potere legislativo. Ma quest'autonomia non spetta a tutti quelli che vivono sotto la legge; debbono eccettuarsi, oltre ai bambini e alle donne — i quali per natura hanno bisogno della nostra protezione —, anche quelli i quali non hanno un'indipendenza civile e vivono invece al servizio di altri. È questa una determinazione che, per una teoria politica individualistico-razionalistica, la quale propriamente conosce gli uomini soltanto quali esseri razionali astratti, molto difficilmente potrebbe motivarsi. Kant mette in rilievo, soltanto la difficoltà di una delimitazione tra i non indipendenti da una parte, e gl'indipendenti e i cittadini attivi dall'altra.

Riguardo alla *forma della costituzione politica*, l'ideale di Kant è una costituzione, in cui l'autorità legislativa appartenga ad una rappresentanza del popolo, mentre l'autorità esecutiva e amministrativa spetti ad un potere esecutivo relativamente indipendente. Per Kant il valore di una costituzione politica dipende essenzialmente dal fatto, che essa assicura un regime legale ed è protetta contro l'illegale abuso del potere, abuso che è la rovina interna dello Stato. Fare una costituzione siffatta è il più difficile di tutti i problemi, perchè, concependo la potestà dello Stato come la potestà somma, ne consegue che essa, come tale, non può esser sottoposta al controllo di alcun potere, nè esser colpita da alcuna sentenza. Il sommo potere è necessariamente incontrollabile e incoercibile: questo è un giudizio analitico. Il compito è dunque quello di trovare, per un siffatto potere assoluto, una forma d'incorporazione la quale, per quanto è possibile, escluda che si abusi di questo potere trasforman-

dolo in arbitrio. Una costituzione democratica, nella quale ogni potere, il legislativo, l'esecutivo e l'amministrativo risiedano nel popolo o nei rappresentanti eletti da esso non dà su questo riguardo alcuna garanzia; essa invece tende al dispotismo e all'arbitrio, ed è specialmente sfavorevole alla libertà intellettuale (IV, 167; VI, 418). Invece una forte monarchia darà facilmente largo campo a questa libertà, com'è dimostrato dal regime di Federico il Grande. E in quanto l'autocrate si considera, e si mostra coi fatti, quale supremo servitore dello Stato, cioè quale tutore dell'indipendenza del paese di fronte all'estero e quale mantenitore del diritto e della libertà all'interno, una monarchia assoluta può essere un regime buono e legale. Naturalmente, essa non offre alcuna sicurezza contro l'arbitrio.

Per la natura stessa delle cose, non esiste affatto una garanzia completamente attendibile: « con quello stortissimo legno, di cui è fatto l'uomo, non si può costruire nulla di diritto » (IV, 149). Vi è però un mezzo per assicurarci sino a un certo punto contro l'abuso del potere supremo, e questo è la *separazione dei poteri*. Kant segue in questo la teoria di Locke e di Montesquieu. Anzitutto il potere legislativo e quello esecutivo non possono stare in mano di un solo: ciò produrrebbe necessariamente un regime di forma dispotica. Il potere legislativo, nello Stato giuridico, deve risiedere necessariamente nel popolo. Kant, nella *Teoria del diritto* (§ 46) motiva tale necessità nel modo seguente: siccome la legge non può far torto (giudizio analitico), il potere legislativo deve risiedere presso di tutti, cosicchè ognuno partecipi alla creazione della legge e così, ubbidendo a questa, ubbidisca propriamente alla sua propria volontà: *volenti non fit iniuria*. Al di sotto del potere legislativo sta, come soggetto di un potere esecutivo relativamente indipendente, il governo, il quale può essere affidato o ad una persona fisica (a un principe) o ad un collegio. Il governo sta « sotto la legge ed è da essa obbligato, per conseguenza mediante una terza autorità: il sovrano »; perciò il governo, può esser chiamato responsabile dal sovrano e può da questo esser deposto, ma non punito, perchè il punire sarebbe un atto del potere esecutivo, che è il solo al quale competa l'im-

piego di mezzi coercitivi in conformità della legge (§ 49). Da questi due poteri è infine separata la funzione giudiziaria, che è nelle mani di giudici e di giurati. Questa costituzione, nella quale è assicurato nel miglior modo possibile l'uso legale del potere supremo, è chiamata da Kant costituzione repubblicana (1).

Si può qui accennare brevemente alla questione, allora scottante, del *diritto di rivoluzione*. Kant mostra chiaramente e stringatamente l'impossibilità interiore, logica, di questo concetto. Il diritto di opporsi con la violenza agli eventuali abusi di quella potestà di Stato, che è legalmente costituita e che è in possesso dell'autorità legislativa, politica e giuridica, è una chiara contraddizione. Questo diritto, sancito in un paragrafo di costituzione (come fece la costituzione francese del 1793), significava esigere il palese costituirsi di un'autorità antagonistica, che proteggesse i diritti del popolo contro il potere dello Stato », ossia il costituirsi di un potere superiore al potere supremo, e così via sino all'infinito (VI, 335; *Teoria del diritto* § 49, Nota A). Al posto di una cosa talmente impossibile, Kant pone la critica libera e pubblica dello Stato: essa è il solo

---

(1) Fra le costituzioni politiche realmente esistenti al suo tempo, Kant avrà considerata come più vicina all'ideale quella degli Stati Uniti del Nord-America, la formazione dei quali fu da lui salutata con viva simpatia. Non la costituzione inglese, nella quale egli vide anzi una forma di dispotismo soltanto un po' velato (non però di dispositismo parlamentare, come si è ritenuto; bensì di dispotismo monarchico): in essa, secondo Kant, il re, mediante la corruzione della rappresentanza popolare e della stampa, ha in realtà un potere assoluto, come si rileverebbe anzitutto dal fatto, che egli ha fatte molte guerre contrariamente al volere del popolo. Dello Stato inglese Kant ha in generale un'opinione molto sfavorevole. Uno dei fogli del decennio 1790-1800, comunicato da Reicke (I, 129) dice: « La nazione *(gens)* inglese considerata come popolo *(populus)*, è il più pregevole insieme di uomini, per ciò che riguarda i rapporti fra uomo e uomo. Ma, considerata come Stato di fronte ad altri Stati, è la più perniciosa, la più prepotente, la più avida di dominio e la più guerrafondaia di tutte ».

controllo possibile e necessario per la protezione dei diritti del popolo: « la libertà della penna è l'unico palladio dei diritti del popolo ». Perciò è cosa indegna destare sospetti contro questa libertà: « Far sorgere nell'animo del capo supremo l'apprensione, che il pensiero autonomo e franco possa suscitare torbidi nello Stato, è lo stesso che destare in lui sfiducia verso il suo proprio potere o anche odio contro il suo popolo » (336).

Ma alla domanda, se — nel caso che anche quest'ultimo mezzo di difendersi dall' abuso fosse strappato al popolo — l'infrazione del diritto formale, benchè legalmente impossibile, possa tuttavia — considerata dal punto di vista morale e storico — essere necessaria, Kant risponderebbe con un'altra domanda e direbbe: si può mai fare una cosa ingiusta, affinchè ne scaturisca il bene? La sua filosofia del diritto, così come la sua filosofia morale, esclude appunto, per principio, considerazioni teleologiche. In generale, Kant, con tutto il suo amore di libertà, ha tuttavia una forte tendenza a dare un significato assoluto all' obbligo dell'ubbidienza verso il potere politico legalmente esistente. Senza dubbio, questa tendenza è, da un canto, connessa con l' assolutezza formalistica di tutti i doveri; ma, d'altro canto, è connessa anche con l'opinione pessimistica, che egli ha della natura umana: soltanto mediante l'assoluta sottomissione ad un potere assoluto possono domarsi, e costringersi a mantenersi in pace fra di loro, creature così egoistiche e così sfrenate. Tutti i pessimisti sono assolutisti (vedi Hobbes e Schopenhauer), mentre invece l'infrazione del diritto esistente, fatta in favore di un diritto migliore, suole preoccupare di meno l'idealista ottimista. Abbiamo già esposta, in qual modo si sia deciso praticamente Kant, quando fu la sua volta di decidersi in questa questione, cioè quand'egli dovette decidere, se dovesse seguire la sua vocazione interna per la critica (su argomenti religiosi) ovvero la volontà dichiarata del potere politico (l' ordine espresso del re, di astenersi dalla critica e di sottomettersi all'editto religioso): in quel caso gli parve, che il suo dovere di suddito fosse quello di tacere. Se è vero che la vecchiaia e l' innata timidità di temperamento poterono consigliarlo in questo senso, è però anche vero che la sua decisione corrispose ai suoi principi.

## COMPITO E LIMITI DELL'ATTIVITÀ DELLO STATO

Il vero compito dello Stato consiste per Kant nello stabilire e nel conservare l'ordinamento legale. L'essenza del diritto consiste nel limitare legalmente la libertà di ciascun individuo, per metterla d' accordo con la libertà, altrettanto limitata, di tutti gli altri. Un ordinamento legale è perfetto, quando esso , assicurando completamente il diritto, rende possibile, nella maggior misura possibile, il libero movimento degl'individui. Richiamandoci alla metafisica leibniziana, potremmo dire: come il miglior mondo possibile è quello, in cui si realizza il *maximum* di realtà compossibile, così la miglior costituzione politica possibile è quella, in cui si realizza il *maximum* di libertà compossibile.

Così è dato anche in principio il *limite* dell' attività dello Stato : questo non può restringere la libertà degli individui più di quanto sia richiesto dal riguardo alla sicurezza del diritto: tutto il compito dello Stato consiste nel proteggere, all'interno e all'esterno, contro il potere illegale. La cura positiva della prosperità degl'individui eccede dal suo compito. Nè appartiene menomamente al campo della sua attività il curarsi del bene spirituale, l' influire sui pensieri e sui convincimenti. Se il potere politico si mette a imporre limiti all' indagine libera e pubblica nel campo scientifico, filosofico, religioso, sottraendo alla critica certe dottrine e fissandole in forma assoluta , allora esso opera contro il progresso intellettuale e commette «un delitto contro la natura umana, il cui destino è appunto quello di progredire » (IV, 165). Sono i pensieri, che W. v. Humboldt ha svolti nel suo *Tentativo di determinare i limiti dell'attività dello Stato*. Da queste idee parte J. St. Mill nella sua opera « *Della Libertà* ».

Non voglio addentrarmi nei particolari della teoria del diritto. Nel complesso essa è poco feconda e , in alcune parti, stravagante e insulsa; è famigerata la teoria del diritto matrimoniale (1). Il suo carattere fondamentale è il

---

(1) Se si vuole conoscere veramente ciò che Kant pensava del matrimonio, bisogna allora ritornare alle sue osservazioni sul

rigido formalismo, che esclude completamente la considerazione teleologica. La trattazione formalistica del diritto penale, accolta da Hegel, ha dominato lungamente l'evoluzione della teoria del diritto penale: distogliendo rigorosamente lo sguardo, da un canto dalle cause del delitto, d'altro canto dagli effetti della pena, così come si richiede dal formalismo puro, essa ha esteso i suoi cattivi effetti anche alla pratica della legislazione penale e dell' esecuzione della pena. Solo in epoca recentissima la considerazione causale e teleologica ha ricominciato a guadagnar terreno nella criminalistica: speriamo che essa sappia combattere il delitto con miglior successo di quello ottenuto dal diritto penale del secolo XIX, che fu guidato da Kant e da Hegel.

## *L'IDEA DELLA PACE ETERNA*

La pace eterna è l'idea prediletta di Kant vecchio. La condizione di tale pace è l'unione di tutti gli Stati, che dovrebbero divenire come i cittadini di uno Stato mondiale sottoposto a leggi giuridiche. Creare quest'unione è un dovere, come era dovere il fondare la costituzione civile. Kant odia la guerra, benchè non ne misconosca la «missione di cultura», cioè l'influenza sull'evoluzione della vita politica e dei mezzi di potenza ed anche sulla formazione della personalità (*Critica d. giudizio*, 270). La guerra è però sempre contraria alla ragione e al diritto, essa affida al caso e alla forza i rapporti umani, fa sviluppare gl'impulsi maligni della natura umana, abbattendo le barriere del diritto e della morale, ed è perciò «il distruttore di ogni bene» e «l'origine di ogni cosa cattiva e malvagia». Si trovano nelle opere di Kant molti amari giudizi sugli «Dei terreni», che praticano la guerra come uno sport che non costa loro nulla: essi non vi rimettono per nulla «nè le

---

sentimento del bello e del sublime (II, 251); nella *Filosofia del diritto* si trovano su quest'argomento fisime «deplorevoli» (Schopenhauer qualifica con quest'aggettivo tutta l'opera), delle quali non si può più chiamare responsabile il vero Kant.

loro mense, nè le loro cacce, nè i loro castelli, nè le loro feste di corte, nè altro, e la decidono, come una partita di piacere, per motivi insignificanti, lasciandone indifferenti, per decenza, la giustificazione al corpo diplomatico, che è sempre pronto a questo compito » (VI, 418; VII, 163, 403). Ma Kant disapprova decisamente anche le guerre fatte per serie ragioni, come per es. le guerre che procurano a un paese quell'arrotondamento di confini, che è necessario per la sua sicurezza, o le guerre preventive (VI, 451). L'eloquenza patriottica, che si usa oggi e che magnifica la guerra e i re bellicosi e vittoriosi, sarebbe stata considerata da Kant come segno di un regresso morale perturbatore: per lui la ragione nell'illuminato sec. XVIII non era certo ancora capace di reprimere la guerra, ma nemmeno avea ancora obliato tanto se stessa, da lodarla.

Anche all'encomio dei politici prudenti e spregiudicati Kant avrebbe difficilmente prestato benevolo orecchio. I suoi sentimenti contro i politici, i quali fanno possibile ogni cosa impossibile, tranne soltanto il dominio del diritto sulla terra – che essi anzi ritengono assolutamente impossibile —, hanno grande somiglianza con quelli che furono già manifestati da Platone: per Kant i politici sono degli empirici privi d'idee, che badano soltanto al vantaggio della giornata ma non sono capaci di veder le cose nei loro grandi nessi. Di fronte ad essi il compito dei filosofi rimarrà sempre quello di veder le cose dal punto di vista delle idee ossia, per dirla con Spinoza, *sub quadam aeternitatis specie*. E in ciò sarà loro buon diritto quello di non tenere affatto alcun conto del « miserrimo e vergognosissimo pretesto della impraticità ». Si suol muovere quest'obiezione contro lo Stato ideale di Platone; ma le idee non si possono confutare col « richiamarsi plebeiamente al loro preteso contrasto con l'esperienza, anzi è l'esperienza quella che deve commisurarsi ad esse e conformarsi a seconda di esse ». Il filosofo crea un prototipo, e sarebbe allora compito del politico « quello di approssimare sempre più alla maggior perfezione possibile la costituzione legale dell'uomo, uniformandola a quel prototipo. Giacchè nessuno può nè deve determinare, quale possa essere il grado sommo, nel quale l'umanità debba arrestarsi e quanto perciò possa esser

grande l'abisso, che separa l'idea dalla sua esecuzione: nessuno lo può nè lo deve appunto perchè è la libertà quella che può oltrepassare ogni limite dato». (*Critica d. r. pura*, nel primo capitolo della dialettica).

Come l'idea di un ordinamento giuridico perfetto dentro lo Stato, così ora anche l'idea di un ordinamento giuridico degli Stati fra di loro — e quindi il sostituire al procedimento violento della guerra un procedimento legale —, è un'idea necessaria della ragione ed è perciò, come tale, perfettamente legittimata. È dovere dei politici il lavorare affinchè essa si realizzi; il principio «tu puoi, giacchè tu devi», vale, non soltanto nella morale privata, ma anche nei rapporti giuridici pubblici.

Kant però ricerca anche le forze impulsive che — anche senza la buona volontà dei politici, su cui alla fine non si può contare — operano per approssimare quell'idea alla sua realizzazione. Egli accenna anzitutto a due punti. 1) I mali che la guerra porta con sè diventano sempre maggiori e più opprimenti pei popoli. Ai mali della guerra presente si aggiungono gli oneri insopportabili della preparazione per la guerra futura e dei debiti per la guerra passata. Inoltre, pel continuo aumento del traffico, i disturbi, che sono conseguenza della guerra, colpiscono cerchie sempre maggiori d'individui. Questi mali crescenti rafforzeranno sempre più l'impulso a guardarsene. Come essi sono stati capaci di curvare l'uomo selvaggio sotto la coercizione della costituzione politica, così essi costringeranno anche gli Stati ad abolire la loro selvaggia libertà. 2) Il crescere della costituzione repubblicana o l'influenza sempre maggiore che i popoli esercitano sullo Stato. Kant è convinto, che i popoli, i quali debbono sopportare gli oneri della guerra, si guarderanno dal decidere la guerra così leggermente come fanno i principi, i quali vedono in essa una specie di sport glorioso. Kant aveva dinanzi agli occhi le guerre dinastiche del suo secolo: quelle di Luigi XIV, di Carlo XII e di Federico II. Ma negli avvenimenti della storia a lui contemporanea egli vedeva promettentissimi sintomi dell'aumento della «repubblicanizzazione»: il sorgere della grande repubblica al di là dell'Oceano e la trasformazione della Francia da uno Stato dinastico in uno Stato

popolare (*Contesa delle facoltà*, 2° cap. § 6 e segg., VII, 399 e segg.). Anche vicinissimo a sè egli vedeva le tracce della stessa tendenza: in Prussia e in Austria vi erano principi energici e illuminati, che lavoravano ad illuminare i loro sudditi e ad accrescerne la cultura, sebbene anche qui vi fosse in giuoco una specie di «astuzia dell'idea»: volendosi ottenere l'accrescimento dei mezzi di potenza del principe per far la guerra, si era costretti a spiegare tutte le forze a scopo intellettuale ed economico. Pareva che anche qui si dovesse finire col passare dallo Stato dinastico con sudditi allo Stato popolare con cittadini autonomi. Così anche la filosofia ha il suo «Chiliasmus» IV, 143).

Guardato dalla fine del secolo XIX, il decorso dell'evoluzione che si è avuta sinora non pare certo che si possa utilizzare come conferma della profezia di Kant. Anche qui si è avuto «uno strano e inaspettato andamento delle cose umane; così come anche nel resto, se lo si considera nelle sue grandi linee, quasi tutto vi è paradossale» (IV, 167). La «repubblicanizzazione» degli Stati non soltanto non ha espulso la guerra, ma ha anzi modificato moltissimo i sentimenti della popolazione verso di essa: con l'obbligo generale del servizio militare, che è un portato della rivoluzione, la guerra è diventata affare del popolo e perciò, in certa guisa, popolare; mentre non fu mai tale e non avrebbe mai potuto diventar tale la guerra fatta con mercenari. La premessa, che i popoli non vorrebbero la guerra a causa degli oneri che essa impone, ha un difetto: certamente, i popoli amano la pace, ma c'è qualche cosa che essi amano ancora di più, ed è la vittoria e la fama.

Per accorgersi del distacco che c'è fra le istituzioni del nostro tempo e quelle del XVIII, si legga una considerazione sulla guerra in H. v. Treitschke: *Trattato sul regno costituzionale* (*Hist. u. pol. Aufsätze*, vol. III, 533 e segg.). La guerra vi è detta una «esigenza della logica politica» data col concetto dello Stato: «Uno Stato, che rinunzia alla guerra, da tutto principio si subordina ad un tribunale di popoli, depone il suo potere sovrano, cioè depone se stesso. Chi vaneggia di pace eterna, chiede non soltanto una cosa ineseguibile, ma addirittura un assurdo: commette un errore scolastico di pensiero». E l'esigenza della pace eterna è in funesto

contrasto non soltanto con la logica, ma anche con l'etica: « La speranza di sterminare dal mondo la guerra, non è soltanto assurda, ma bensì profondamente immorale: se essa si realizzasse, trasformerebbe il mondo in un gran tempio dell'egoismo ».

Avrebbe forse Kant abbandonato come un errore la sua idea di pace eterna di fronte a tale esperienza o di fronte a una così focosa eloquenza? Forse non ancora. Forse egli direbbe di non essersi affatto aspettato, che la storia voltasse per questa via, ma che in ciò egli non vede altro che un deviamento piccolo e forse necessario, che non ci svia dallo scopo stesso. Egli direbbe anche: è tuttavia evidente, che oggi non sono più possibili guerre puramente dinastiche e che è anche cosa certa, che il timore di trarre la spada è cresciuto, nel mondo dei popoli europei, insieme con l'obbligo generale del servizio militare. Basta guardar la Francia: da quando ha adottato il servizio militare obbligatorio per tutti, questo popolo guerrafondaio e cupido di gloria militare è diventato giudizioso. Forse, direbbe Kant, ci vorrebbe ancora soltanto una guerra europea grande, generale, lunga e definitivamente decisiva, coi suoi fecondi sacrifizi di beni e di sangue, per far comparire vigoroso l'amor di pace dei popoli, amor di pace, che adesso non ha il coraggio di mettersi bene in mostra di fronte ai pensieri di gloria e di *revanche*.

Ma, riguardo all'« errore scolastico di pensiero » o persino alla riprovevolezza morale dell' idea della pace eterna, Kant farebbe riflettere quanto segue: La subordinazione di uno Stato ad una potenza straniera gli toglierebbe assolutamente, con la sovranità, la sua essenza. Ma qui si tratta soltanto di riconoscere liberamente un ordinamento giuridico di tutti gli Stati, il quale decidesse arbitralmente sulle vertenze che potessero sorgere. Anche Kant considererebbe però come cosa indubitabile, che un popolo, quando si tratterà dei suoi interessi vitali, preferirà appellarsi alla forza, per non sottomettersi a una sentenza a lui sfavorevole ovvero per prevenirla. Però un procedimento arbitrale, anche senza mezzi coercitivi, salirebbe a poco a poco in tanta considerazione, che l' uso della forza diventerebbe sempre più raro e sempre più sgradito per lo Stato che

vi si decidesse. E forse anche il contrasto con potenze esterne orientali e occidentali costringerà gli Stati europei a stringersi più strettamente in un'alleanza di Stati, la quale sopprimerà le guerre interne. Riguardo poi al « tempio dell'egoismo », nel quale sarebbe trasformato il mondo per opera della pace, Kant osserverebbe che vi è almeno dell'esagerazione nell'affermare che soltanto la guerra produce spirito di sacrifizio e di eroismo e che essa sviluppa soltanto questi sentimenti; invece, anche bassi e brutali istinti trovano nella guerra condizioni favorevoli al loro sviluppo, e la Borsa—se con l'espressione « tempio dello egoismo » si allude ad essa—ha saputo sempre molto bene trovare nella guerra il suo tornaconto. Inoltre, l'autore parla soltanto della guerra « giusta ». Ma non s'accorge che così egli stesso presupporre che la stessa guerra, considerata dall'altro lato, è ingiusta? E che anzi egli, già introducendo nelle relazioni tra popoli il concetto del giusto e dell'ingiusto, riconosce che anche in questo campo esistono il diritto e il torto, che perciò la decisione giuridica è in sè possibile, che perciò viene richiesta dalla ragione, ossia—come dice Kant—è un'idea razionale necessaria, la cui realizzazione può naturalmente farsi ancora aspettare molto? Del resto, Kant potrebbe dire di aver nell'idea della pace eterna un predecessore nell'uomo, che chiamò beati i « portatori di pace » e scacciò dal suo fianco gli uomini della spada non per egoistico e vile amore della sua propria pace; nell'uomo che avrebbe potuto avere la pace, ma che tuttavia scelse la lotta e la croce, perchè aspirava al regno divino dell'amore e della pace sulla terra. Dunque, concluderebbe Kant, anche in un panegirico della guerra è opportuno essere un po' più avveduti e più cauti nella scelta delle espressioni.

# CAPITOLO TERZO

## LA TEORIA DELLA RELIGIONE E DELLA CHIESA

Letteratura. L'opera capitale è *Die Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft* (1793). Attorno ad essa si aggruppano alcune piccole trattazioni: *Uber das Misslingen aller phil. Versuche in der Theodicee* (1791); *Das Ende aller Dinge* (1794) e infine la prima parte dello *Streit der Fakultäten* (1798). È notevole anche una lettera di Lavater dell'anno 1775 (Epistolario, I, 167 e segg.), la quale contiene già tutti i punti di vista essenziali dell' opera principale. — Cfr. E. Arnoldt, *Krit. Exkurse*, pag. 193 e segg. (il rapporto tra Kant e Lessing) e: *Beiträge zur Geschichte von Kants Leben und Schriftstellertätigkeit in Bezug auf seine Religionslehre und seinen Konflikt mit der Regierung (Altpreuss. Monatsschrift,* XXXV, fascc. 1 e 2). A. Schweitzer, *Die Religionsphilosophie Kants*, 1899. E. Troeltsch, *Das Historische in Kants Religionsphilosophie* (nei *Kantstudien.*, vol. IX, pag. 21-154).

La filosofia kantiana della religione è un tentativo di esporre, da un canto, filosoficamente la dottrina religiosa cristiano-ecclesiastica, limitandola, d' altro canto, a ciò in cui essa concorda con la pura fede razionale; è cioè un tentativo di eliminare da essa ciò che è ormai incompatibile con una raffinata coscienza filosofica e morale. La *Religione dentro i confini della semplice ragione*, come dimostra Troeltsch nella sua eccellente opera su nominata, è ideata come un compromesso tra la dottrina religiosa puramente razionale e quella positivamente ecclesiastica. Essa riconosce la necessità di quest'ultima (nella vita storica è indispensabile una chiesa con una massima religiosa positiva), e mostra, d'altro canto, la direzione, nella quale essa si deve sviluppare, per trasformarsi, alla fine, nella pura religione razionale. L'esposizione è determinata, per ciò che riguarda la forma, dal problema che occupa Kant nella *Contesa della Facoltà*: alla facoltà filosofica si comanda la dottrina puramente razionale, alle due facoltà superiori lo sviluppo scientifico della religione positiva o del diritto esistente, mentre all'ecclesiastico pratico o al giudice incombe l'applicare, nella predica o nel pronunziare la sen-

tenza, ciò che è valido. Da queste relazioni sorge il compito, che torna ad essere sempre necessario, di esercitare un'azione mediatrice fra ciò che è sempre valido e ciò che è razionale, allo scopo di dare, a quel movimento che è possibile in un dato tempo, la direzione verso la meta ultima, la quale consiste nella perfetta realizzazione della ragione pura.

In complesso questo tentativo segue le orme del razionalismo teologico, che dalla metà del secolo XVIII aveva riportate vittorie su vittorie sull'antica ordossia. La teologia dell'illuminismo, seguendo i grandi filosofi razionalisti, praticava sulla tradizione una critica materiale, cercando — col sottoporre la Scrittura ad omissioni e a nuove interpretazioni — di metter d'accordo il dogma con la propria fede razionale. Essa faceva così quel che inevitabilmente accade, ogni qual volta uno scritto pretende di essere valido assolutamente: lo spirito può allora salvare la libertà, che è tutta la sua essenza, soltanto spiegando e interpretando. È la forma, in cui il progresso viene ad un accomodamento con la continuità della vita storica. L'epoca dell' illuminismo usò, di questo diritto dello spiegare e dell'interpretare, con la massima disinvoltura, essendo scarsissima la stima che essa aveva della storia. Kant divise con la sua epoca il disprezzo di ciò che è storico e che appartiene ai fatti, di fronte a ciò che è dottrinale e razionale.

La caratteristica particolare della filosofia kantiana della religione è il deciso spiccare della *morale*, il quale corrisponde all' indirizzo della filosofia critica, passata dal campo speculativo a quello pratico. La ragione pratica, misura morale, è la pietra di paragone della verità e del valore di ogni religione. La religione si appoggia alla rivelazione: così la Bibbia vuol passare quale rivelazione di Dio. Kant insiste assolutamente nell'affermare che la verità di ogni rivelazione esterna deve trovare la sua prova e la sua misura in quel che vi è di divino in noi, nell'accordo con la legge morale. La Bibbia deve essere spiegata secondo la morale, non la morale secondo la Bibbia. Persino il figlio di Dio noi possiamo riconoscere come tale, soltanto perchè egli corrisponde ad un' idea di Dio, che noi abbiamo dentro di noi. Le attestazioni esterne, come per

es. mediante miracoli e profezie, non possono qui assolutamente essere riconosciute come comprobanti in ultima istanza, già pel solo fatto, che noi sappiamo di esse mediante la tradizione che è fallibile; e poi anche perchè la forza di fare miracoli non dà, in se stessa, alcuna autorità morale, come lo prova il fatto che, secondo la dottrina ecclesiastica, anche i demonii fanno miracoli.

Come la verità della religione positiva, così anche il suo valore deve misurarsi con la misura del morale: la Chiesa e la dottrina ecclesiastica hanno valore solo in quanto sono utili per l'educazione del genere umano, mentre sono nocive e riprovevoli, se operano contro di essa. E qui risiede il pericolo di tutte le Chiese: esse inclinano ad attribuire ad ogni sorta di cose esteriori, agli atti del culto, alle opere buone o anche alla semplice fede nei dogmi ecclesiastici o nei fatti storici, un'importanza, che a tutte queste cose non spetta e che è tutta a scapito della morale. In ogni dottrina ecclesiastica è innato un certo tratto di paganesimo, consistente appunto nel « dare per essenziale ciò che è la parte esteriore della religione ». Questo tratto favorisce la tendenza dell'uomo a liberarsi — mediante un tale culto esteriore e statutario — da quell'unico e vero culto, che consiste nella condotta buona. Di fronte a questa tendenza, Kant dice: ciò che non ha importanza per la vita morale è superfluo o pericoloso. Questo vale tanto per le azioni religiose, quanto anche per la dottrina religiosa: tutti quei dogmi, ai quali non è possibile dare un significato morale (come la dottrina della trinità, del risorgere della carne e così via) sono estranee alla pura fede razionale.

Non posso addentrarmi nei particolari dell'esposizione e accenno soltanto il contenuto delle quattro trattazioni: esse si limitano — facendo astrazione dalla parte puramente speculativa — alle parti che sono importanti praticamente o che si possono riempire con un contenuto pratico-morale. La prima tratta la dottrina del *peccato*, ossia del pervertimento umano. Quel che vi è di « radicalmente cattivo » nella natura umana (teologicamente: il peccato ereditario) non è la sensibilità, ma bensì una tendenza alla impurità dei sentimenti, a non prendere per motivo uni-

versale determinante della volontà la legge morale, e a riserbarsi perciò tacitamente di scostarsene, quando se ne presenti l'occasione; tendenza questa, che non deve considerarsi come dataci dalla natura, ma bensì come azione libera, intelligibile.

La seconda trattazione ha per oggetto la dottrina della *giustificazione*. La fede in Gesù quale figlio di Dio è spiegata filosoficamente così: il figlio di Dio è l'ideale d'umanità piacente a Dio e corrispondente intieramente alla volontà di Dio: con la fede pratica nell'ideale, con lo sforzo attivo di raggiungerlo, l'individuo ottiene di piacere a Dio, un piacere che però conserva il carattere di *grazia*, in quanto gli sforzi umani non raggiungono mai la perfezione. Nella religione storica la filialità dell'uomo-Dio viene rappresentata mediante il parto verginale, per indicare l'esenzione dell'uomo ideale dalla sensibilità e dalla di lei bassezza.

La terza e la quarta parte trattano della Chiesa, e cioè: la Chiesa nella sua idea, nella sua rappresentazione storica e nella sua degenerazione. La Chiesa, *nella sua idea*, è una comunità etica degli uomini sottoposta soltanto a leggi di virtù in opposizione alla comunità politica, ch'è sottoposta a leggi giuridiche. Una tale comunità etica rappresenterebbe un popolo di Dio sulla terra, popolo, i cui membri, vivendo in concordia fraterna, avessero accolto completamente nella loro volontà la volontà di Dio. Nella *storia*, questa comunità etica apparisce come Chiesa visibile con libri sacri e statuti, che fissano la professione di fede e il culto: forma necessaria, perchè il popolo è ancora incapace di concepire e di ritenere la pura fede razionale nella sua forma pura; perciò la dottrina della salute gli vien data in forma di rivelazione divina, che viene tramandata in libri canonici e spiegata da uomini a ciò addetti e godenti di una palese riputazione, e viene anche inculcata sensibilmente mediante azioni simboliche. In ciò lo scopo è sempre, « che la religione pura sia infine staccata a poco a poco da tutti i motivi determinanti empirici, da tutti gli statuti che poggiano sulla storia e che, mediante una fede ecclesiastica, uniscono provvisoriamente gli uomini nell'opera di promuovere il bene, e che così alla fine la religione pura razio-

nale regni su tutti ». « La spoglia, sotto la quale l'embrione si trasformò dapprima in uomo, deve essere deposta, se egli ora deve venire alla luce. Il laccio della tradizione sacra, con le sue appendici: statuti e osservanze, il quale prestò a suo tempo buoni servizi, diventa a poco a poco superfluo e si trasforma infine in pastoia, quando l'uomo entra nell'età giovanile » (VI, 219).

Nella *degenerazione*, infine, la Chiesa si presenta come un istituto, che con mezzi coercitivi vuol mantenere gli ordinamenti statutarii in materia di professione di fede, di culto e di regime ecclesiastico. Il lato caratteristico di essa è che la parte statutaria ha il sopravvento su quella morale: l'essenziale del culto non è una buona condotta, ma bensì l'adempimento dei così detti doveri ecclesiastici; il primo comandamento e la prima condizione per procacciarsi il favore divino e la beatitudine è l'ossequio al regime ecclesiastico. In cambio si promette ai « fedeli » l'indulgenza di Dio, in questa vita e nell'altra, non ostante la loro morale difettosa e il soddisfacimento dei loro appetiti sensibili; mentre agl' « infedeli » si minacciano pene nell'al di qua e nell'al di là. Così l'inversione è completa: ogni sorta di « pii balocchi » si richiede come celeste servizio di corte, con cui uno si può insinuare nel favore del signore celeste. Invece, a coloro che son veritieri e sinceri, ai coscienziosi e ai veramente pii, i quali stimano indegna di sè e di Dio la gara per acquistarsi il favore del pretume e quello della corte celeste, si minaccia che cadranno in disgrazia di Dio, e frattanto si fa loro sentire almeno che sono in disgrazia della Chiesa. E così la pseudo-Chiesa si mette addirittura al servizio della malvagità.

Ma la *storia della Chiesa* si presenta come una lotta continua della vera Chiesa e della vera religione contro la Chiesa dei preti. Essa comincia con la grande lotta del fondatore del Cristianesimo contro il giudaismo, che era degenerato in una Chiesa di preti, tutta superstizione e gretto servilismo rispetto alla legge. La vera opera di Gesù è la fondazione della Chiesa invisibile come comunità etica di tutti i veri figli di Dio sulla terra: una fede razionale puramente morale, invece di obblighi di fede confessionali e invece di idee superstiziose, e il considerare come unico

e solo culto, invece delle gelide e grette cerimonie ecclesiastiche, una vita pura e consacrata a Dio e al prossimo: ecco l'anima del cristianesimo originario. Naturalmente, nemmeno il cristianesimo, quand' esso si organizzò come Chiesa e diventò un istituto con interessi terreni e con potere terreno, potè evitare di degenerare in una Chiesa di preti con culto e fede servili, però in esso continuarono sempre ad agire anche i primi impulsi. Una mossa seria per debellare la degenerazione fu la Riforma. Tuttavia, anche allora, alla grande lotta per la libertà della coscienza seguì tosto il risorgere di una nuova fede statutaria con una Chiesa coercitrice e con la servilità del culto; la fede nelle formule dogmatiche e nei fatti storici prese il posto occupato anticamente dalle opere buone, e oppresse le coscienze di uomini sinceri più gravemente di quanto non facessero anticamente le pesanti celebrazioni esteriori. Soltanto nella nostra epoca d' illuminismo pare che si apra, piena di belle speranze, la prospettiva di poter liberare definitivamente la ragione dalla coercizione esteriore ecclesiastica e di poter fondare una pura fede razionale pratica e un culto divino puramente morale.

La *Religione dentro i confini della semplice ragione* è, tra le opere maggiori di Kant, l'ultima che egli abbia scritta nella pienezza delle sue forze intellettuali. È un assalto vigorosissimo, condotto con straordinaria forza di sentimento e di pensiero, contro ogni Chiesa statutaria e contro ogni religione statutaria, le quali instaurano sulle anime un regime di paura e di superstizione; un assalto contro la pietà esteriore, che, mediante le cortigianerie e il servilismo, procura di insinuarsi nel favore divino. Lessing se ne sarebbe rallegrato. Tagliente e incisivo è il modo in cui Kant si sbriga anzitutto di quell'ortodossia luterana, per la quale la giusta fede è l'unica opera gradita a Dio: la *fides mercenaria* è peggiore di ogni altra servitù ecclesiastica. Un uomo sincero preferirà assumersi qualunque altra prestazione, « perchè in tutte le altre prestazioni servili egli potrebbe, se mai, far qualche cosa di superfluo, mentre qui farebbe qualche cosa, che ripugna alla coscienza » (VI, 270). Kant ritorna spesso su questo punto, riferendosi visibilmente, benchè non espressamente, alla nuova

situazione, che l'editto religioso di Wöllner creava nella Prussia protestante. In generale tutta l'opera è un'energica protesta contro il nuovo regime pretesco. Egli chiede decisamente libertà d'indagine e di dottrina per i maestri della religione razionale e per gli eruditi commentatori della Scrittura (i filosofi e i teologi): « dal braccio temporale essi non possono assolutamente essere impediti nell'uso delle loro disamine e delle loro scoperte, perchè altrimenti i profani costringerebbero i clerici ad accedere alla loro opinione, la quale tuttavia proviene a quelli soltanto dall'ammaestramento di questi » (211). Il fissare per sempre la professione di fede sotto il pretesto che il popolo non sia ancora maturo per la libertà gli pare un'arroganza insopportabile, un attentato alle « regalie di Dio », il quale ha indirizzato la ragione verso una sempre più perfetta conoscenza della verità. Kant condanna senza pietà tutte le forme di superstizione allora favorite da alto loco. La preghiera, il frequentar la chiesa, i sacramenti, qualora debbano servire a renderci benemeriti agli occhi di Dio, a farci acquistare una posizione di favore presso di lui, affinchè poi ne otteniamo in cambio la dispensa dalle esigenze della morale, costituiscono un ignominioso feticismo: gli sciamani tungusi e i prelati europei, il culto tibetano e le pratiche della devozione bigotta vengono messi tutti insieme da Kant, il quale aggiunge con scherno: vi è un gran distacco riguardo alla maniera, ma non ve n'è alcuno riguardo al principio (275).

Ma la mira ultima di ogni regime di preti nella Chiesa è, secondo Kant, quella di dominare nello Stato, e, per ottenere questo dominio, si aspira a quello sugli animi dei governanti, « col mettere innanzi la pretesa utilità, che lo Stato trarrebbe da un'ubbidienza assoluta, alla quale una disciplina spirituale avesse abituato persino il pensiero del popolo; e in ciò non ci si accorge che l'abitudine all'ipocrisia mina l'onestà e la fedeltà dei sudditi e li scaltrisce a guardare soltanto alle apparenze, anche nell'adempimento dei doveri di cittadini » (280).

Com'era naturale, il regime di Wöllner trovò intollerabili queste considerazioni: la risposta ad esse fu il su ricordato (pag. 52) ordine di gabinetto. Si può ben dire

che l'odio che ne spira non era immeritato. Volendosi colpire l'illuminismo e ristabilire con tutti i mezzi del regime temporale la fede religiosa statutaria, non si poteva tollerare la filosofia kantiana della religione; anzi, a lungo andare, non si sarebbe potuta tollerare tutta la filosofia di Kant. Se in Prussia la reazione ecclesiastico-politica avesse avuto tempo di consolidarsi, sarebbe stata costretta indubbiamente a reprimere tutta la filosofia critica. La morte di Federico Guglielmo II risparmiò allo Stato prussiano l'onta di giungere a questo punto. Veramente non era escluso che anche in seguito si venisse alla proscrizione dello spirito di Kant: essa ebbe luogo al tempo della Santa Alleanza. In un rescritto dell'anno 1826 sull'insegnamento religioso nei ginnasii si dice che anzitutto l'insegnante non deve perdere di vista che « lo Stato deve occuparsi di educare nei membri delle sue scuole veri cristiani, e che perciò bisogna tendere, non a quella *così detta moralità che è soltanto campata in aria* e priva di basi profonde, ma bensì a far sentire quel timor di Dio, che poggia su una ben fondata conoscenza delle salutari verità cristiane ». È un colpo diretto contro Kant, è l'inversione della pretesa di Kant di fondare la fede religiosa sulla morale (1).

Del resto, in ciò, oltre alla tendenza politica, vi è in fondo anche un altro sentimento. Per l'epoca della romantica e dello storicismo la religione kantiana è troppo sottile, troppo astratta, troppo razionale; la nuova epoca ha perduto la fede nella ragione e chiede che la vita e la fede abbiano basi più solide dei principî razionali. In particolare, essa cerca di fondare di nuovo la religione sulla tradizione, su fatti storici, sulla rivelazione soprannaturale. Kant, per quanto egli abbia contribuito a scuotere l'antica religione razionale intellettualistica, appartiene però, pei suoi sentimenti personali, ancora intieramente all'illuminismo. Per lui la religione non è molto di più che il generale sfondo metafisico per il suo pensare ed agire razionalmente; egli

---

(1) Cfr. la mia *Geschichte des gelehrten Unterrichts* II, 323.

non ha bisogno di una vera religione positiva, e ancor meno ha bisogno di mettersi in immediato commercio col soprannaturale; egli, personalmente, respinge ogni tentativo siffatto (preghiera, mezzi della grazia). Egli vede in queste cose fanatismo e temerarietà, che, non ostante tutta l'umiltà che si mette in evidenza, conducono facilmente ad affettare una speciale familiarità con l'al di là e a guardare dall'alto in basso quelli che son meno favoriti. La religione di Kant, che si fonda soltanto sulla generale relazione del finito all'infinito, sulla naturale rivelazione di Dio mediante la ragione e la coscienza, è una fredda e smorta forma di vita religiosa, forma che si presenta per lo più là, dove una vita intellettuale forte e autonoma, congiunta ad una rigida coscienziosità di pensiero e di azione, costituisce la forma fondamentale della vita spirituale. Essa è anche la religione di Lessing e di Spinoza. Questa forma astratta di religiosità, se per la forza degli effetti immediati sull'animo resta addietro a forme più concrete e più robuste, non è però — d'altro canto — esposta a quelle degenerazioni, a cui queste sono proclivi, cioè alla teurgia e alla magia, alla superstizione e al fanatismo, alla intolleranza pretesca e al pretesco disprezzo della sana ragione e della sana moralità comune.

Naturalmente essa serve poco a scopi politici, nè Kant vedrebbe in ciò un difetto. La sua opinione sull'uso della religione, e particolarmente del Cristianesimo, rispetto a tutte le intenzioni del regime temporale, è manifestata in forma incisiva nelle ultime parole della piccola opera sulla *Fine di tutte le cose* (VI, 371): « Se dovesse venire un tempo, in cui il Cristianesimo cessasse di essere amabile (e ciò potrebbe ben accadere se esso, invece che del suo spirito mite, fosse armato di un'autorità imperiosa), allora — poichè nelle cose morali non può aver luogo la neutralità — l'avversione e la ribellione contro di esso diventerebbero il modo di pensare dominante fra gli uomini; e l'*anticristo*, che anche senza di questo vien ritenuto il precursore del giorno del Giudizio, incomincerebbe il suo regime, fondato presumibilmente sul timore e sull'egoismo, che durerebbe però poco; e poi — giacchè il Cristianesimo, benchè destinato a diventare religione mondiale, non sarebbe stato

in ciò favorito dal destino - si avrebbe, nel riguardo morale, la fine (alla rovescia) di tutte le cose ». Arnoldt suppone, che precisamente quest'opera abbia esacerbati al sommo grado i potentati berlinesi contro il franco consigliatore e ammonitore ed abbia data l'ultima spinta per l'ordine di gabinetto del 1° ottobre 1794. Anche se, come abbiamo detto sopra (pag. 52), la mossa contro di Kant era già cosa ordinata e decisa, tuttavia il tratto che abbiamo testè riportato avrà sempre contributo a farla mettere in atto. La storia del secolo XIX mostra però a chiunque, con straordinaria chiarezza, che Kant seppe veder giusto. L'odio, prima degli eruditi e poi delle masse, contro il Cristianesimo ecclesiastico-politico, è la reazione contro i tentativi di «armarlo di autorità imperativa» e di usarlo per fini del potere temporale. Il fatto, che il Cristianesimo sia potuto tornare a ristabilirsi da sè, è certo la più stupefacente prova dell'interiore vitalità della religione della Croce e del disprezzo del mondo.

Esposta in formole, la dottrina religiosa di Kant si riassume nei punti seguenti:

1. L'essenza della religione non è la fede in esseri soprannaturali (demoni, demiurgi), che occasionalmente influiscono sulla natura e sul destino degli uomini, ma bensì la fede in Dio, in una sovrana volontà di bene, la quale realizza se stessa nella natura e nella storia.

2. La prova della religione non è costituita dai fatti storici (miracoli, rivelazione), ma bensì dalla legge morale, dalla volontà diretta al sommo bene, la quale si trova in noi stessi.

3. Il compito della religione non è quello di sottomettere la volontà o l'intelletto ad alcune potenze dell'al di qua o dell'al di là, ma bensì soltanto quello di rinforzare in noi la volontà di bene.

Io penso, che queste formole possano anche oggi mettersi a base della filosofia della religione.

# APPENDICE

## LA TEORIA DELL'EDUCAZIONE (1).

Dei pensieri di Kant sull'educazione metto in rilievo soltanto due punti, che sono intimamente connessi coi suoi pensieri etici e politici.

Col pensiero di libertà e di autonomia della ragione si connette la fede di Kant nell' efficacia di un *insegnamento morale*, che abbia il compito di rappresentare nella sua purezza la legge morale. Su questo punto egli ritorna ripetutamente, come nella metodologia della *Critica d. r. prat.*, nel *Frammento di un catechismo morale*, nella *Metafisica dei costumi* e nella *Religione dentro i confini della semplice ragione:* avviando i fanciulli a riflettere su casi concreti che vengan loro sottoposti e ad applicarvi la legge morale, essi si accorgono della legge stessa e non possono fare a meno di riconoscerla nel loro intimo e di accoglierla nella volontà. Invece Kant ripudia intieramente il metodo di rendere attraenti pel fanciullo le massime morali col fargli sperare che, se egli le seguirà, ne ricaverà vantaggi e ricompense in questa vita o nell' altra. E così pure Kant vuole che il vizio si rappresenti, non in quel che esso ha di nocivo, ma bensì dal suo lato ignominioso. Kant riprova altrettanto, che si destino languidi sentimenti di

---

(1) La pedagogia di Kant esiste soltanto nella stampa — curata da Rink — di alcune annotazioni, che Kant fece per le lezioni, che — per incarico del governo — i membri della facoltà filosofica dovevano alternativamente tenere in pubblico. Sono fogli sciolti, scritti in tempi diversi e senza una forma sistematica: nella stampa che ne abbiamo, uno stesso pensiero si trova spesso ripetuto due e tre volte. Le osservazioni trattano della cura del corpo e dell'assistenza, e specialmente dell'educazione della volontà; l'insegnamento viene soltanto sfiorato, e non vi compariscono affatto le singole materie di esso. Buona ne è l'edizione di O. Willmann. Inoltre anche gli scritti di filosofia morale contengono considerazioni sulla forma dell'educazione morale.

commozione col rappresentare caratteri nobilissimi e nobilissime azioni, come quelli che si trovano fra i Romani: il carattere deve essere fondato su principii. Egli accentua inoltre molto energicamente la necessità di educare per tempo la volontà mediante la disciplina: il compito di questa consiste nel domare la selvatichezza naturale, abituando a leggi e ad una condotta conforme a leggi. Quest'influenza negativa è la condizione preliminare della cultura positiva della volontà, la quale cultura si serve dunque essenzialmente della semplice rappresentazione della legge morale nella sua purezza.

Il secondo punto consiste nel ripudiare decisamente l'*educazione di Stato*, ed è connesso con le idee cosmopolitico-umanistiche di Kant. Il compito dell' educazione è diretto all'uomo, non al cittadino, e in ultimo all'umanità: lo scopo assoluto è il perfetto sviluppo delle attitudini dell' uomo. Perciò « un progetto d'educazione deve avere un indirizzo cosmopolitico » (VIII, 463). Esso non può partire dallo Stato o dai principi, i quali hanno dinanzi agli occhi soltanto i fini prossimi dello Stato o della dinastia: essi tutt'al più darebbero come scopo all'educazione l'« abilità » , « soltanto per potere tanto meglio usare i loro sudditi come strumento pei loro fini ». Perciò l'indirizzo delle scuole dovrebbe dipendere soltanto dal giudizio dei più illuminati conoscitori. « Ogni cultura incomincia dall'uomo privato e quindi si diffonde. Soltanto mediante gli sforzi delle persone d'inclinazioni estese, le quali s'interessano a quel che vi è di meglio nel mondo e son capaci dell'idea di uno stato futuro migliore, è possibile il graduale approssimarsi della natura al suo scopo ».

Da questo si può intendere il vivo interesse che Kant prese al *Philanthropinum* di Dessau. Nella sostanza, Kant è d'accordo coi fini di esso: egli lo saluta anzitutto come un tentativo di « scuola d' esperimento », la quale deve servir da esempio a future « scuole normali ». Ancora di più Kant avrebbe simpatizzato con le aspirazioni di Pestalozzi, che si fondano intieramente sull'idea di libertà e di attività autonoma. Liberare gli uomini dalla pigra e cupa passività, in cui specialmente le classi inferiori sono state tenute sinora dal regime temporale ed ecclesiastico

e dalla scuola ad esso asservita, ecco il fine a cui aspira l'anima di Pestalozzi, e che guadagna a costui l'entusiasmo di Fichte. Kant vuole precisamente la stessa cosa: libertà, indipendenza, responsabilità propria sono le condizioni della dignità umana, e sono perciò i fini necessari dell'educazione.

Sarebbe Kant stato d'accordo con l'andamento, che l'educazione ha preso nel secolo XIX? Certo, egli avrebbe riconosciuto volentieri i miglioramenti introdotti nella parte esteriore della scuola, le grosse somme spese per tutti gli istituti d'insegnamento, dalla scuola popolare sino all'università, ed avrebbe trovate grandi e opportune modificazioni anche nei metodi d'insegnamento, fra le quali quella di occupare l'intelletto e il giudizio, invece di fare imparare a memoria meccanicamente. D'altra parte, però, egli avrebbe avuto qualche cosa da osservare: difficilmente egli avrebbe approvato che la scuola passasse quasi intieramente nelle mani del Governo, e che in tutte le scuole del paese l'insegnamento e l'educazione fossero regolati sin nei più minuti particolari da impiegati dello Stato, mediante disposizioni (programmi d'insegnamento e disposizioni sugli esami), e sorvegliati da un continuo controllo. Kant avrebbe considerato come desiderabile il largo svilupparsi di una scuola privata accanto a quella pubblica. E probabilmente egli non avrebbe abbandonata e non avrebbe considerata come infondata la sua apprensione, che lo Stato miri troppo alla semplice «abilità» per i suoi scopi speciali, e non agli scopi assoluti dell'umanità. Specialmente, egli avrebbe trovato contrario allo scopo ultimo dell'umanità quel «patriottismo», che ora si coltiva in molti luoghi: la magnificazione della nazionalità e dello Stato parrebbe quasi diventata una seconda religione; anzi, in qualche parte d'Europa—come per es. nelle scuole governative francesi—la prima ed unica religione, dopo che l'antica religione fu affatto scacciata dalla scuola. E ritirerebbe Kant, dopo una visita nelle nostre scuole, il suo giudizio sull'insegnamento della religione? In una nota alla quarta parte della *Religione dentro i confini della semplice ragione* (VI, 289), dove egli deplora la mancanza di sincerità, egli vuole che l'educazione sia specialmente indiriz-

zata, di buon'ora, a coltivare la sincerità, e aggiunge: « Si paragoni ora con ciò la nostra maniera d'educare specialmente nel riguardo della religione o meglio delle dottrine religiose, in cui la fedeltà della memoria nel rispondere alle domande che le riguardano, senza badare alla fedeltà della confessione, vien considerata come bastevole a fare un credente, il quale nemmeno capisce quel che egli stesso assevera; e non ci si meraviglierà della mancanza di sincerità, la quale crea dei puri ipocriti ».

## LA TEORIA DEL BELLO E DELL'ARTE

L'*estetica* di Kant costituisce la prima parte della *Crit. del giudizio*. Mediante una combinazione sistematologica alquanto artificiosa, essa è collegata in quest'opera con la trattazione della *teleologia naturale*. Noi abbiamo trattato quest'ultima nel suo nesso naturale con le questioni metafisiche (pag. 287 e segg.). Non ci resta dunque che riferire sulla prima metà dell' opera (1). La teoria del bello e del genio, della forza creatrice mediante cui esso è pro-

---

(1) Edizione di B. Erdmann (3. ristampa) con un'introduzione, che dà ragguagli sul sorgere dell'opera e sulla storia del testo, e tratta del rapporto, in cui si trova Kant rispetto ai testi stampati di tutte le sue opere. Cfr. K. Th. Michaelis, *Zur Entstehung von Kants Kr. d. Urt. (Prog. d. 7. höh. Bürgerschule)* Berlin 1892. Goldfriedrich, *Kants Ästhetik* (1893). Victor Basch, *Essai critique sur l'éstétique de Kant* (1896), lavoro fondamentale e profondo. O. Schlapp, *Kantes Lehre vom Genie und die Entstehung der Krit. d. Urt.* (1901), indagine ricca di contenuto e feconda anche nei riguardi della metodologia, benchè alquanto mancante di forma. Anzitutto essa offre materiale abbondantissimo per la storia dell'evoluzione delle idee estetiche di Kant: in maniera speciale sono utilizzati sistematicamente, a questo scopo, gli appunti di lezioni. Il nesso di Kant con l'evoluzione universale delle idee, specialmente in Inghilterra e in Germania, nell'epoca sì vivacemente mossa, che comincia col decennio '60-'70, viene fatto ivi rilevare con molta evidenza. L'opera dà anche luce sulla conoscenza, che Kant ebbe della letteratura e della poesia del suo tempo.

dotto, è ricavata dalla logica e dall' antropologia, nelle quali Kant era solito trattarla nelle sue lezioni, ed è diventata oggetto di una terza « Critica », perchè Kant, com'egli dice, scoprì anche nei giudizi estetici una certa universalità e necessità, che pareva accennasse a principî trascendentali e perciò esigesse anche una critica. L'inserzione nello schema si ottenne mediante la serie: intelletto, *giudizio*, ragione, che già si presenta nella critica della ragione pura; essa vien combinata con la serie della nuova psicologia: facoltà conoscitiva, *facoltà sensitiva*, facoltà appetitiva. La terza « Critica » così ottenuta, si appropria ora esattamente la forma di quelle che l'avevano preceduta, e così tutta la schematica della *Critica d. r. pura* viene applicata alla ricerca del bello e dell'arte, con analitica e dialettica, con la tabella delle categorie e con la deduzione: vi spunta infine persino la metodologia, naturalmente soltanto come vuoto titolo, quali del resto sono anche le altre. Si guardi il variopinto contenuto, che si trova riunito sotto il titolo « Deduzione »: prima una deduzione, che si trascina in qua e in là attraverso parecchie pagine senza dedurre niente; poi la dottrina del bello nella natura e nell'arte, infine la teoria dell'arte, delle condizioni della sua creazione e della sua partizione. Ovvero si badi al modo, in cui lo schema delle categorie è applicato alla distribuzione dell'esposizione dei contrassegni del bello e del sublime. Giammai uno schema, preparato in precedenza e fatto per uno scopo completamente diverso, è stato applicato in maniera più stramba ad un contenuto importante. È evidente che così i pensieri dovevano subire grave discapito per ciò che riguarda la chiarezza, l'ordine e l'obiettività.

Accenno, con poche parole, ai concetti principali.

Anzitutto il concetto del *bello*. Il predicato *bello* viene attribuito a un oggetto, in quanto questo è obietto di un *piacere disinteressato*, cioè derivante non dalla facoltà appetitiva inferiore, e nemmeno da quella superiore, ma bensì dalla pura contemplazione. Il piacere estetico poggia sul fatto, che l'oggetto mette in libero movimento la facoltà conoscitiva, non il pensiero logico e nemmeno la riflessione se un'intuizione sia conveniente a un concetto, ma bensì l'intuizione sensibile e la immaginativa. Questa con-

venienza—puramente formale—dell'oggetto alla facoltà conoscitiva, viene riconosciuta con una specie di grata gioia e attribuita alla cosa col predicato « bello », a differenza dei predicati « gradevole », « utile », « perfetto », « buono ». Il separare completamente la bellezza pura da queste sensazioni è il vero compito dell'estetica critica.

Un'altra specie di piacere estetico è il *sublime*. Esso piace, perchè, sebbene si opponga all'interesse della sensibilità e perciò desti ripugnanza, tuttavia contemporaneamente desta nell'uomo la coscienza, che egli mediante la sua ragione s'innalzi al di sopra del mondo sensibile e della finitezza. Perciò la sublimità—non meno che il bello—non è una determinazione dell'oggetto: essa è soltanto nella disposizione d'animo del soggetto, dalla quale è destata. Kant distingue due forme di sublime: quello *matematico* e quello *dinamico*: il primo è il grande nello spazio e nel tempo, il quale, prostrando l'immaginativa che non può dominarlo, desta insieme l'idea razionale dell'infinito come totalità; il secondo è ciò che è sensibilmente poderoso, strapotente, terribile, che nella rappresentazione ci opprime nella nostra qualità di esseri sensibili, ma insieme ci innalza come esseri morali, portando nella coscienza l'idea della nostra indipendenza da ogni potere naturale.

Così la nuova estetica critica è separata da quella antica dogmatica: mentre questa riponeva la bellezza in una qualità obiettiva (benchè confusa o rappresentata sensibilmente) dell'essere, Kant invece, che qui si mantiene fedele al suo punto di vista idealistico, la pone nel soggetto e nella di lui funzione.

È da notare che il rapporto tra l'estetico e il *morale* è mantenuto da Kant anche nella teoria critica. Pel *sublime* esso è dato immediatamente. La rappresentazione della legge morale e di una volontà, che, di fronte a tutti gli allettamenti e a tutte le minacce sensibili, rimane dentro di sè costantemente fedele alla legge, è di per se stessa sublime; e così la poesia, che rappresenta in forme intuitive il sublime di questa specie, come fa la tragedia, può indirizzare immediatamente l'animo al morale. Ma anche il sublime nella natura opera in questo senso, mostrando al di là del finito l'infinito e il potere delle idee. Ma anche il piacere che si

prova al *bello* ha per premessa, come anche per effetto, « una certa liberalità del modo di pensare, cioè un'indipendenza del piacere dal semplice godimento dei sensi »; «un interesse immediato alla bellezza della natura è sempre il contrassegno di un'anima buona ». *Crit. d. giudizio* § 29, nota, § 32). « Il bello è il simbolo del moralmente buono », e così la suscettibilità per il bello è un segno di interesse al buono (§ 59). Ossia: « sono le *artes ingenuae* e *liberales* quelle che ci portano dagli appetiti del godimento a quelli dell'intuizione, e che liberano l'uomo dalla servitù dei sensi (*Metafisica* di Pölitz, pag. 188).

Il rapporto tra l'estetica e la *filosofia naturale* viene istituito mediante la concezione della natura dell'ingegno artistico e della produzione artistica. Il genio è una specie di forza naturale, e la sua attività produttiva ha la forma di una produzione naturale, e non quella delle opere fatte con fini determinati: esso crea come la natura organica, opportunamente e tuttavia senza intenzione, non mediante il concetto. L'operaio produce consapevolmente, secondo regole, prodotti corrispondenti al concetto. Invece la genialità artistica è « quell'innata disposizione dell'animo, mediante cui la natura dà regola all'arte ». « Il genio non può nè descrivere nè indicare scientificamente in qual maniera esso generi i suoi prodotti; perciò esso non ha nemmeno il potere di inventarli a suo capriccio o secondo un piano prestabilito e di comunicare ad altri regole tali, che li mettano in grado di fornire prodotti simili » (§ 46). Si vede che Kant si pone sul terreno della nuova epoca schiusa dagl'inglesi e dagli svizzeri e, in Germania, da Klopstock, Winckelmann e Lessing; egli si è lasciata addietro la concezione razionalistica della scuola di Wolff, l'estetica dell'imitazione dell'antichità classica, che nella poesia era rappresentata da Gottsched: le opere d'arte sono creazioni del genio e non artefatti di una tecnica che, secondo regole, riunisca in un tutto meccanico una materia data.

Ora, appunto su ciò poggia anche il legame che riunisce in un tutto unico le due parti della *Crit. d. giudizio*: l'estetica critica e la teologia naturale critica. Se il genio è una forza naturale, se questa forza naturale opera nell'uomo, nel microcosmo, secondo idee estetiche, ciò è un segno, che anche la natura può operare in maniera simile

sul macrocosmo. E così pure il bello nella natura, che è tanto affine al bello nell'arte, indica che nella natura si manifesta una forza, che agisce opportunamente secondo idee, ma tuttavia senza intenzione. Se poi aggiungiamo che la bellezza è insieme simbolo della moralità (§ 59), allora il circolo si chiude: la *bellezza naturale* e la *bellezza artistica*, prodotti di una forza naturale (il genio), sono entrambe *accenni all'essenza della causa originaria di ogni realtà*, la quale causa, d'altra parte, si rivela anche nella *natura morale dell'uomo*. Kant avrebbe potuto fare di queste considerazioni una teologia estetica e annetterla alla teologia etica.

Dobbiamo deplorare che, inceppati dagli sterpi e dalle involuzioni dello schematismo, questi fecondi pensieri non si siano potuti svolgere liberamente. Se essi avessero potuto trionfare, allora certamente il concetto della bellezza «pura», e con esso l'estetica puramente formalistica, dalla quale Kant prende le mosse, non avrebbero potuto mantenersi così: sarebbe stato un danno soltanto per la tratura della filosofia pura *a priori*. E invece si sarebbe rivelata con maggior chiarezza l'intima natura del sistema kantiano, la sua affinità con l'idealismo obiettivo. È noto, che appunto la *Crit. d. giudizio* fu quella che offrì punti di connessione alla successiva filosofia speculativa. Essa fu anche per Goethe e per Schiller l'opera, in cui Kant s'approssimò di più alla loro maniera di pensare. È intieramente il modo goethiano di considerare il mondo: natura ed arte sono, nell'intima loro essenza, tutt'uno: la natura creando secondo leggi estetiche, la fantasia dell'artista creando secondo leggi naturali.

Del resto, naturalmente, si vede anche in quest'opera, che Kant non fu un incondizionato ammiratore del genio e della genialità. Tutta la sua maniera di pensare, nella sua condizionalità personale e storica, dà a conoscere una certa animosità contro la genialità specialmente quando questa irrompe nel campo del pensiero scientifico e filosofico e minaccia di contestare i diritti dell'intelletto. Si trova in Kant qualche parola amara su questo riguardo; e ciò che lo separò da Hamann e da Herder fu propriamente quel che vi era di geniale e di balzante nel loro pensiero: tutto l'essere di Kant se ne sentiva rivoltato e disgustato.

# EPILOGO

## GLI EFFETTI DELLA FILOSOFIA KANTIANA E IL SUO RAPPORTO COL PRESENTE

I primi effetti della Critica somigliarono a quelli di un terremoto: tutto ciò che sin allora era stato saldo traballò o cadde in rovina. Nel primo momento gli abitanti degli antichi sistemi restarono attoniti a guardare il crollo provocato dall'inesorabile minatore. Seguì poi un'epoca di attività febbrile. Alcuni cercarono di sistemarsi di nuovo tra le macerie, di otturare le crepe dei muri e di drizzare dei tetti provvisori: così fecero Eberhard e Feder; altri, come Jacobi o Aenesidemus-Schulze si misero a ricercare le fondamenta del nuovo edifizio provvisorio che Kant stesso aveva innalzato. Vennero poi dei giovani, Reinhold e Fichte, e cominciarono a costruire nuovi edifizi secondo lo stile kantiano. E tosto la smania di costruire divenne più viva di quel che non fosse mai stata prima: sulle macerie dell'antica metafisica si levarono l'un dopo l'altro i palazzi magici della speculazione. I sistemi diventarono sempre più arditi, più ricchi, più fantastici. L'edifizio nuovo, che Kant stesso aveva innalzato, rimasto incompleto all'interno e all'esterno, parve, accanto a quelli, disadorno e meschino. Quando il fondatore della filosofia critica fu morto, questa ai più appariva già oltrepassata. Dopo qualche decennio, Hegel dominò solo, e la Critica non fu più notevole, che come punto di partenza di tutto questo grandioso mutamento.

Non posso qui addentrarmi nei particolari di tutti questi processi, negli effetti stupefacenti, poderosi e improvvisi della Critica, e nel modo, altrettanto stupefacente, in cui essa fu oltrepassata dalla filosofia speculativa. La violenza, con cui questa rivoluzione filosofica colpì quel che prima esisteva, non si rileva forse in nessuna opera con tanta evidenza come nella su mentovata autobiografia del göttinghiano Feder (pag. 217): ancora scrittore ragguardevole e maestro amato, egli, per aver contraddetto a Kant e — ciò che per gli entusiasti discepoli di costui era tutt'uno — per non averlo compreso, si vide da un giorno al-

l'altro abbandonato dalla gioventù e squadrato d'alto in basso dai colleghi, sicchè, ancor vegeto, si dimise volontariamente da professore e abbandonò Gottinga. Anche le due università, che sino allora avevano portato bandiera, che erano state le scuole superiori degli uomini di mondo e degli statisti del secolo XVIII, e che avevano diretto l'illuminismo, ne risentirono il contraccolpo. Jena, l'università popolare-democratica dei paesetti della Turingia, salì al primo rango. Vi si riunirono i seguaci della nuova dottrina: Reinhold, suo primo apostolo, e Schiller, il suo interprete poetico; Fichte vi trovò terreno adatto pel suo appassionato radicalismo, sin che l'assalto dell'antico, nella contesa dell'ateismo, pose fine alla sua notevole attività (1799). Anche Schelling ed Hegel, le due teste calde sveve, si trovarono in Jena e passarono ivi il periodo creativo della loro vita. Allora ogni anno nuovo dava insieme, alla vecchia Europa, un nuovo assetto politico e una nuova concezione filosofica: parve in quell'epoca, che a capovolgere il mondo non ci volesse altro che una ferma volontà.

Come le creazioni politiche, che scaturirono dalla rivoluzione francese, mostrano tutte una certa affinità, così sono tra loro affini anche i sistemi filosofici, che scaturirono dalla rivoluzione critica. Ne metto qui in rilievo i tratti caratteristici: 1) L'idealismo trascendentale di Kant è la *premessa* comune a tutti: il mondo corporeo è fenomeno; da un canto, esso è condizionato dal soggetto, che lo costruisce mediante le sue forme sintetiche dell'intuire e del pensare; d'altro canto, esso è indizio di una realtà assoluta: il mondo intelligibile. 2) Comune a tutti è anche l'*indirizzo* dei loro sforzi: quello di raggiungere col pensiero questo mondo intelligibile. Se esso è intelligibile, come dice Kant, allora il pensiero deve potervi penetrare: bisogna soltanto avere il coraggio di penetrare dall'idealismo gnoseologico in quello metafisico, che anch'esso è concezione di Kant. 3) Comune a tutti è anche il *metodo*: la costruzione *a priori* della realtà partendo dal pensiero. Se il mondo è il contenuto obiettivo del pensiero, allora, mediante lo sviluppo immanente delle determinazioni del pensiero, si deve poter tracciare tutto lo schema fondamentale della realtà. 4) Infine è comune a tutti la *pretesa*, che in questa filosofia la

conoscenza abbia raggiunto il suo fine ultimo: la realtà assoluta e insieme il *senso delle cose*. Una filosofia naturale, che esponga il pensiero nella natura, una filosofia della storia, che esponga il logos nella storia; ecco la conoscenza completa, assoluta. Le scienze positive non danno questi risultati; le scienze naturali danno le formule, secondo cui noi calcoliamo i fenomeni; l'indagine storica dà fatti singoli con qualche spunto di rapporti causali. Appunto perciò tutte queste scienze non costituiscono il vero sapere. Soltanto la filosofia speculativa costituisce il sapere in senso proprio, cioè l'intendere la ragione, che è nelle cose.

Nel sistema di Hegel la filosofia speculativa giunse al suo compimento: la filosofia non volle contentarsi di nulla di meno, che di tornare a creare, in pensieri, il mondo. Anzi, propriamente, è la creazione stessa che, soltanto in essa, raggiunge la sua perfezione; sino allora il mondo era stato semplicemente un fatto cieco, quantunque in sè ragionevole; con la filosofia speculativa la luce cade sopra di esso; il mondo si riconosce per quel che è, per un sistema di pensieri unico ed esistente. In quest'autocomprensione dell'idea nel concetto tutta l'evoluzione della realtà ha raggiunto il suo fine: Dio, ossia il mondo intelligibile, pensa se stesso nella filosofia perfetta.

Così il circolo del pensiero si chiude. La filosofia, che partì da Kant, procedendo sempre più nella direzione della speculazione aprioristica che egli stesso aveva indicata, è giunta in conclusione ad annientare il punto di partenza: l'abisso tra pensiero ed essere, tra soggetto ed oggetto, è completamente superato: pensiero e realtà, logica e metafisica, coincidono. Alla filosofia critica, che ammoniva di limitarsi e che riconosceva l'autonomia tanto della scienza quanto della fede, è subentrata l'autocrazia logica, con cui Hegel esige che la scienza e la religione siano sottomesse alla formola dialettica. Giammai la filosofia aveva tenuto un linguaggio così autocratico, giammai la sua dignità regia parve così perfettamente riconosciuta e assicurata come intorno all'anno 1830.

Ma, per una specie di strana ironia, la dialettica hegeliana, con la sua teoria del cambiarsi nel contrario, doveva provarsi nella stessa filosofia hegeliana. Al periodo

della filosofia assoluta, che fu nel primo terzo di secolo, seguì nel secondo terzo di secolo un periodo di assoluta afilosofia. All'eccesso di fiducia nel pensiero seguì un eccesso di sfiducia e di avversione. La scienza e la religione, le due potenze spirituali, che si sentivano oppresse dalla filosofia assoluta, si levarono contro di essa e ne abbatterono la signoria.

La *religione* non poteva sopportare di essere tollerata compassionevolmente dal razionalismo assoluto, che le concedeva sì di possedere la verità, ma certo non nella forma perfetta del concetto, bensì soltanto in quella inferiore della rappresentazione. La fede, per la quale il concreto è appunto l'essenziale, il sentimento religioso, che si attacca al simbolo confidatogli, si sollevarono contro l'alterigia della formola logica, che affermava di essere la cosa stessa. In Federico Guglielmo IV questi sentimenti erano vivi; col suo avvento al trono il contegno dei poteri pubblici verso la filosofia hegeliana mutò in contrario: essa fu stigmatizzata come vuota e vana astrazione logica, che favorisce il ragionare, ma fa perdere la stima di ciò che è positivo, e con arti sofistiche guasta la gioventù.

E così pure la *scienza* insorse contro il giogo di una filosofia, che dava ad intendere di potere dedurre, mediante deduzione *a priori*, tutta la realtà essenziale e crearla esclusivamente coi suoi propri mezzi. Una nuova gioventù vendicò ora, sulla filosofia speculativa, lo scherno con cui questa aveva un tempo trattata l'esperienza. Cominciò un' ardente sete di fatti, di semplici, ciechi fatti; cominciò la reazione contro l'eccesso del ragionare logico, al quale ci si era abbandonati per tanto tempo. All' età della dialettica seguì l'età dell'esattezza, la quale è caratterizzata dalla ripugnanza, che essa prova per gli ultimi pensieri filosofici, anzi per tutti i pensieri generali; essa dominò parimenti nelle scienze naturali e in quelle storiche: nessuna filosofia naturale, nessuna filosofia della storia, ma soltanto ricerca esatta di fatti singoli.

Nell'interno della letteratura filosofica quest'epoca è designata dal rivolgersi all'indagine filologica del passato della filosofia; così pure l'insegnamento universitario si ridusse alla storia della filosofia. Ma pel gran pubblico la

filosofia fu sostituita dalla scienza naturale popolarizzata con indirizzo materialistico; la netta opposizione contro l'ortodossia di nuova moda, contro l'antica superstizione e contro la reazione politica, e la franca contraddizione alla filosofia speculativa o a tutta la filosofia in generale procurarono temporaneamente diffusione e stima a questa letteratura. Ci si abituò a considerare la filosofia come un'affiliata segreta della teologia reazionaria, come una nemica della libera scienza.

Nell'ultimo terzo di secolo la filosofia è stata a poco a poco ripristinata. Il suo rapporto rispetto alla scienza è diventato migliore: ci si convince di nuovo, che al di là della ricerca singola, vi sono tuttavia questioni, che possono e devono essere risolte. Dallo stesso lavoro scientifico scaturiscono, e si affollano dinanzi allo scienziato e dinanzi allo storico, problemi gnoseologici, metafisici, psicologici, etici; e noi vediamo dappertutto che gli studiosi stessi si occupano a risolverli. La nuova biologia conduce gli studiosi della natura ai singoli problemi della vita e dell'essere, e il loro ripercuotersi sulle scienze storiche impone agli storici e agli antropologi questioni di metodologia e di filosofia della storia. Anche la scienza politica e giuridica ne vien tocca, e anche gli urgenti problemi pratici, che si comprendono sotto il nome di questione sociale, spingono a indagini di filosofia del diritto e di filosofia morale. Nè si può negare, che anche la teologia mostri la tendenza ad uscire dall'isolamento — in cui essa si trova nella positività pura — e a rassodare le sue basi, mediante indagini filosofico-gnoseologiche.

Con questo movimento coincide ora il risorgere della filosofia kantiana. Sin dal decennio '60-'70 sorge dappertutto, nella letteratura filosofica, la tendenza a ritornare a Kant. È sorta una nuova letteratura kantiana, qualche cosa come una filologia kantiana. La *Storia del Materialismo* di F. A. Lange, che apparve per la prima volta nell'anno 1866, segna il nuovo punto di partenza: è orientata intieramente verso la filosofia kantiana e non ha contribuito poco a ricondurre a Kant lo studio filosofico. Nello stesso senso operò la filosofia di Schopenhauer, la quale sin dal 1860, anno della morte del filosofo, acquista rapi-

damente terreno: anch'essa accenna sempre a Kant come al necessario punto di partenza di ogni vera filosofia.

Anche l'indagine scientifica cerca di connettersi alla filosofia kantiana. La matematica e la fisica trovano già pronti in lui utili pensieri sulle loro proprie premesse; la concezione fenomenologica kantiana di corpo e di anima, senza una sostanzialità dell'anima, è di aiuto alla psicologia. D'altra parte la dogmatica teologica e la filosofia della religione trovano in Kant il sostrato gnoseologico indispensabile ai loro concetti. E tutte trovano in lui la sincera stima di ogni onesto lavoro e di ogni onesto convincimento. La filosofia kantiana non è imperativa e dispotica, ma anzi offre loro i suoi buoni servizi di modesta intermediaria e di arbitra onesta.

Così oggi è diffusissima la tendenza a vedere nella filosofia kantiana la base durevole della filosofia. Anch'io son convinto che essa è idonea a tale ufficio. Mi pare che nel sistema kantiano vi sia non poco di accidentale e di sbagliato, ma i grandi pensieri fondamentali hanno valore durevole. Concludo, ricapitolandoli ancora una volta (1).

1) — La filosofia di Kant ha compreso giustamente l'essenza del *sapere* e della *fede*. Perciò vive essa stessa in pace con la scienza e la religione, le due grandi potenze della vita spirituale, ed è abile a fondare la pace fra di esse. Così essa ha risolto il problema centrale della filosofia moderna, che le incombeva a causa del grande screzio, manifestatosi nel secolo XVII tra la religione da una parte e la scienza (specialmente la nuova scienza naturale meccanica) dall'altra.

Kant vive in pace con la *scienza*, con la quale egli stesso sta in amichevoli rapporti. Egli eccita, quanto più è possibile, l'indagine a sottoporre — accompagnandosi con l'esperienza — il mondo empirico a leggi; egli è pronto a riconoscere ogni risultato sicuro. L'intelletto potrà cer-

---

(1) Il lettore troverà svolti più ampiamente alcuni di questi punti di vista nella mia opera *Was uns Kant sein kann?* (nella *Zeitschrift für wiss. Philos.* di Avenarius, 1881).

care di spiegare i processi della vita con la scorta del rapporto meccanico naturale. Kant è d'avviso che la cosa lascia e lascerà sempre un resto, ma è pronto a riconoscere in ogni successo un agognato progresso; egli non fa, come per es. fa invece Schopenhauer, riserve a favore di una forza vitale, di cui la sua metafisica abbia bisogno. Sicuramente, egli avrebbe salutato con gioia Darwin. E così pure l'intelletto ha piena libertà d'indagare criticamente tutti i fatti del mondo spirituale e storico e di spiegarli casualmente sotto la premessa del rigoroso determinismo. Segnare — mediante una fede ecclesiastica statutaria in fatti storici — limiti all'indagine, pare a Kant impresa non meno arrogante che stolta. La verità è il solo ed unico fine, e l'indagine scientifica è l'unico mezzo di giungere — nelle questioni di fatti storici — alla verità. La fede spunta soltanto, quando si tratta di decidere qual valore e, conseguentemente, quale interpretazione si debba dare al senso delle cose.

D'altra parte, Kant vive in pace con la *fede religiosa*, sin tanto che questa non sia altro, che quel che essa può unicamente essere: la certezza morale, che il sommo bene sia possibile nella realtà ovvero, in termini religiosi, niente altro, che la fede pratica in Dio e nel regno di Dio. La scienza lascia spazio per una tale fede, e la filosofia vien condotta ad essa dalle sue proprie premesse. La nostra conoscenza scientifica è limitata sotto un doppio riguardo: nel riguardo empirico e in quello trascendentale. Considerato empiricamente, il mondo a noi noto è un'isola nell'oceano dell'ignoto: noi conosciamo un poco la terra: di ciò che v'è al di là della terra noi vediamo soltanto contorni schematici; ed anche sulla terra immediatamente al disotto della superficie, v'è l'ignoto; ignoto è il perchè delle forze naturali, ignota l'origine dell'organizzazione, ignota l'origine della vita. Anzi si può dire, che l'indagine scientifica è tanto lungi dall'avere risolto il mistero del mondo, che lo rende piuttosto sempre più stupefacente: quanto più la cosmologia, la biologia e la fisica si approfondiscono, tanto più profondo è l'abisso, che esse vedono al di sotto di sè: dappertutto noi ci troviamo di fronte all'infinito. Ma, anche qualora la scienza abbracciasse e spiegasse tutto

le cose del cielo e della terra, avremmo noi allora una conoscenza assoluta della realtà? No, risponde Kant: noi staremmo allora alla barriera trascendentale, e assolutamente non oltrepassabile, della nostra conoscenza scientifica: il mondo, come noi lo conosciamo, è soltanto una veduta accidentale della realtà stessa, una proiezione delle cose sulla nostra sensibilità. Soltanto un intelletto che crei le cose, un *intellectus archetypus*, le conosce per quel ch'esse sono in se stesse; un intelletto, a cui esse vengono date dalla sensibilità non va oltre la conoscenza del loro lato esteriore.

Ora, con questa distinzione tra mondo sensibile e mondo intelligibile, si guadagna spazio per la fede. Se il mondo corporeo dato ai sensi fosse la realtà stessa, allora la fisica determinerebbe la concezione del mondo. Ma essendo esso semplicemente fenomeno, vi è spazio per interpretare i fenomeni, riferendoli ad un mondo intelligibile: la natura è un indizio del mondo delle idee. Così la pensa Platone: il mondo delle idee è il mondo reale. Egli esprime così ciò che lo spirito umano in fondo cercò sempre; l'essenza di ogni religione è infatti l'interpretazione del mondo mediante le idee del buono e del perfetto, idee che una volontà santa e giusta effettua in esso.

Kant fa rilevare che questi pensieri non vanno inclusi nella conoscenza propriamente scientifica; essi riguardano il pensare e, più di tutto, la fede. Appunto perciò, come non appartengono all' argomentazione scientifica, non appartengono nemmeno alla critica dell' intelletto. La fede deriva dalla « ragione pratica », dal lato volitivo del nostro essere, e perciò non può affatto essere impugnata, come tale, dall' intelletto.

Su questa base, Kant ha effettuato come principio, la pace tra scienza e religione: la prima condizione di tale pace è, come trova Kant, una delimitazione pura. Naturalmente, anche dopo Kant, non sono mancate sopraffazioni da entrambe le parti: in nome della religione si è preteso che la scienza arretrasse, e in nome della scienza si è dichiarata morta la fede, e così si fa anche oggi. Ma, chi ben guardi, le pietre terminali son poste in modo durevole e sono insieme un ammonimento

e una diffida: fare il proprio e stimar l'altrui. La religione non è una scienza; non possiamo quindi dimostrarla a nessuno; ma appunto perciò la religione non è nemmeno un errore: nessuna dimostrazione può infatti disconvincercene: con la critica si possono distruggere i dogmi, ma la religione stessa è indistruttibile; dalle sue eterne radici essa torna sempre a rinascere nell'animo umano.

2) — Kant dà al *lato volitivo* del nostro essere il posto che gli compete nel mondo. Egli ha posto fine all' intellettualismo unilaterale del secolo XVIII. L' esagerazione del valore della coltura intellettuale continuò dal Rinascimento sino a tutta l'età moderna: si è creduto che il valore dell' uomo poggiasse sulla sua cultura, e che anche l'evoluzione morale dipendesse dalla conoscenza. Su questo riguardo, Kant ha accolte le idee innovatrici di Rousseau e le ha ulteriormente sviluppate. Due principii designano le nuove vedute: primo, il valore di un uomo non dipende dalle sue doti intellettuali, nè dalla sua educazione intellettuale, ma bensì soltanto dalla sua volontà; secondo, il modo, in cui un uomo concepisce il mondo, dipende non dall'intelletto, ma bensì, in prima linea, dalla volontà.

Anche questi due principii possono contarsi tra le verità definitive. Il primo è quella base per il giusto apprezzamento della personalità umana, che la presunzione sociale-aristocratica della cultura procura sempre di spostare. Il secondo è la base per giudicare giustamente il valore e la certezza delle nostre verità. La certezza morale è l'ultima parentesi di ogni certezza. Le verità ultime e sõmme, le verità, nelle quali e per le quali un uomo vive e muore, non hanno il loro fondamento nella conoscenza scientifica, si derivano dal cuore, dalla volontà. La scienza, e specialmente la matematica e la fisica, hanno verità tecniche: sottopongono la natura al concetto e alla tecnica. Ma nessun uomo si arresta alle verità puramente tecniche. Egli fa delle premesse e nutre dei convincimenti, che sono di tutt'altra specie; egli crede negli uomini, crede in se stesso e nel suo destino, crede nel futuro, nel progresso dell'umanità, nella vittoria della verità, del diritto, del bene sulla terra. Tutte queste sono cose, che non possono essere dimostrate; esse hanno una certezza non logica,

ma bensì morale: senza di esse noi non potremmo agire, non potremmo vivere. Della stessa specie è la certezza della verità religiosa; la religione, per usare un' espressione generalissima, consiste nella fiducia, che ciò, a cui io sono diretto dal più profondo della mia volontà e del mio essere, trovi posto nella realtà, e che Dio sia per me e per la mia causa. Questa fiducia non proviene da prove, bensì precede tutte le prove. Così ritorna in onore l'antico principio *fides praecedit intellectum*. L' uomo vive in ultimo sempre di fede e non di scienza. Persino i fanatici della scienza, che non vogliono concedere nessuna fede, tranne di quella in verità dimostrate intellettivamente, vivono in conclusione di una fede immediata, cioè della fede nella possibilità e nel valore assoluto dell'esperienza pura. Se essi pretendono di determinare per sè in questa guisa, mediante la loro fede, il sommo bene e la sua possibilità, allora sarà giusto lasciare ad altri lo stesso diritto e non sgridarli, se essi riconoscono un sommo bene diverso e più completo che non la conoscenza scientifica e l' astinenza metodica, e se, conseguentemente, fanno altre premesse sulla realtà (1).

3) — Kant dà allo *spirito* la giusta determinazione del suo essere e il posto che gli compete nel mondo. Egli ha messo in onore la forza creatrice dello spirito: l'essenza dello spirito è la libertà, l'attività viva: esso non è un recipiente passivo o un prodotto morto, come vogliono il sensualismo e il materialismo francesi. Kant ha mostrato in tutti i campi l'attività e la spontaneità dello spirito. Nel campo dell'esperienza: la conoscenza non è una raccolta d'impressioni su un foglio di carta bianca, bensì attività viva; i suoi gradi sono: apprensione di sensazioni, che sono già esse stesse prodotto dell'anima, in un'unica serie nello spazio e nel tempo, appercezione mediante l'at-

---

(1) Questo punto di vista è svolto eccellentemente da *W. James*, *The will to believe*, (1897), tradotto ora anche in tedesco da *Th. Lorenz* (Fromman, Stuttg. 1899). Cfr. anche la mia *Einleitung in die Philosophie*, pag. 323 e segg. (delle edizioni 11ª-13ª).

tività dell'intelletto, le cui forme sono le categorie, e infine l'unificazione — mediante idee speculative — della conoscenza intellettiva in un sistema universale unico, connesso mediante un principio razionale unico. Nel campo della volontà: la volontà non è un aggregato di eccitamenti riflessi determinati da stimoli esteriori, bensì attività libera che pone se stessa; mediante la ragione pratica o la volontà razionale, l'uomo forma il suo proprio essere secondo idee, in lui innate, del buono e del perfetto; elevandosi sulla natura che è in lui, non dipendendo da un'autorità estranea, esteriore, egli crea liberamente la sua propria vita spirituale-morale. All'idea dell'attività dello spirito corrisponde il concetto della sua essenza: esso è attività pura, soggetto che pone se stesso, non oggetto dato. La teoria attualistica dell'anima è stata rifondata da Kant: l'anima non è un sostrato morto, non una sostanza rigida alla guisa degli atomi, bensì energia pura, attività viva della conoscenza e della volontà. Anche questi pensieri possono designarsi come acquisti durevoli della filosofia. Da pochissimi anni anche la teoria attualistica dell'essenza dell'anima, dopo di aver subito un periodo transitorio di ecclissamento, ha cominciato di nuovo a farsi avanti.

Sarebbero questi i pensieri fondamentali della filosofia kantiana, attorno a cui comincia di nuovo a raccogliersi la filosofia del presente.

Pure per concludere, faccio ancora un'osservazione su quella caratteristica della filosofia kantiana, che a noi sembra stranissima, cioè sul *rigido e formalistico razionalismo* e sul *rigido e formalistico apriorismo*.

Il fine della filosofia di Kant è un *sistema di verità universali e necessarie*. Così esso è dato già con la sua definizione della filosofia: *pura conoscenza razionale da concetti*. Così sin da tutto principio è tolto ad ogni esperienza, a quella esteriore come a quella interiore, l'accesso alla filosofia; ovvero piuttosto: così è sbarrato alla filosofia l'accesso alla realtà, alla molteplicità dell'esistenza, la quale ci è data nella natura e nella storia, nel mondo dell'esperienza esteriore e in quello dell'esperienza interiore: il suo compito è soltanto la rappresentazione di uno schema di concetti aprioristici. È così non soltanto nella filosofia trascen-

dentale, bensì anche nella metafisica: il suo compito non è quello d'interpretare la realtà data, addotta a noi dalle scienze empiriche, bensì quello di fare uno schema di determinazioni aprioristiche; perciò non vi è da meravigliarsi, che la metafisica kantiana della natura non vada propriamente al di là dei principî della meccanica ed escluda invece il mondo organico e la vita, che altre volte fornirono alla metafisica i suoi compiti più importanti, o lasci loro, soltanto all'ultimo e a stento, un posto nella *Critica d. giudizio* e tanto meno vi è da meravigliarsi, che la teoria pura dell'anima, prevista nel sistema, non sia giunta a svolgimento. E come la « metafisica della natura » si segrega da ogni sapere esclusivamente empirico, così la « metafisica dei costumi » esclude per principio tutto ciò che l'antropologia e la storia ci insegnano dell' uomo e della sua essenza reale e della sua vita reale: nient'altro che una vuota legge di ciò che *deve* o che *dovrebbe* essere, giacchè non si può mai stabilire, se una volontà venga mai determinata puramente dalla legge. E per principio non si può nemmeno parlare affatto di una importanza della legge morale per la struttura della vita storica, di un'azione esercitata dalla volontà morale o da quella immorale sulla struttura della vita dell' individuo e del suo ambiente: il dovere pel dovere, il diritto pel diritto e non per la vita; chi, nel decidere questioni morali, pensa alla vita invece che alla legge morale, chi turba la determinazione « pura » della volontà mediante una determinazione empirica, guasta sin nelle radici la vita morale.

È questa la posizione, che la filosofia critica occupa di fronte alla scienza: pura separazione dell'aprioristico, considerato quale unico campo di sapere della filosofia. Questa posizione è tanto più strana, in quanto Kant, non soltanto possedeva cognizioni meravigliosamente vaste in tutti i campi del sapere empirico, ma anche in quanto egli vedeva nel « fecondo bathos » dell' esperienza il vero campo di lavoro della ricerca scientifica anzi pretendeva che un merito capitale della sua filosofia fosse quello di avere fondato « la possibilità dell' esperienza », e insistette tante volte su questo punto, che anche oggi alcuni lo pongono, insieme con Locke e con Hume, tra i distruttori della metafisica. E pure non vi è dubbio, che il pensiero di Kant

è essenzialmente orientato contro il relativismo (Kant dice « scetticismo ») di Hume: il fondare leggi naturali e leggi morali metempiriche, sciolte dall'esperienza, ed assolutamente necessarie e universali, è il grande fine che si propongono le due prime Critiche, alle quali dovevano seguire, come svolgimento del sistema, le due Metafisiche.

Ma nemmeno si può dubitare, che questo tratto del pensiero kantiano sia quello che è più estraneo al presente. Il pensiero filosofico e quello scientifico del nostro tempo sono, sotto questo rapporto, più vicini ad Hume o ad Herder anzichè a Kant; il razionalismo e l'apriorismo, nel senso strettamente kantiano, appartengono, checchè ne dicano i rappresentanti dell'ortodossia kantiana, al «metodo trascendentale»--possiamo ben dirlo--del passato; appartengono alla schiera dei Descartes, degli Spinoza, dei Leibniz, ai quali sorrideva l'ideale scientifico matematico-dimostrativo. Il secolo XIX si è rivolto ad una concezione « storica », genetica e insieme relativistica, delle cose, prima nella storia, poi anche nella metafisica, e infine anche nelle scienze naturali. I rappresentanti della filosofia del secolo XIX, si chiamino essi Schelling o Schleiermacher, Hegel o Schopenhauer, Lotze o Fechner, Spencer o Wundt o altrimenti, per varia che possa essere nel resto la loro maniera di pensare, hanno rinunziato tutti al « metodo trascendentale » e a separare rigorosamente l'*a priori*, quale campo riservato della filosofia; essi spiegano tutti mediante pensieri filosofici la realta data nell'esperienza, e cercano tutti di porre in intimo rapporto la metafisica con la fisica, la morale con la vita.

Se si volesse ordinare storicamente, rispetto al metodo, la filosofia kantiana, si potrebbe avere presso a poco il seguente schema.

Tre sono le concezioni che, una dopo l'altra, hanno dominato: 1) quella teologico-dogmatica, 2) quella razionalistico-dogmatica, 3) quella genetico-relativistica. Si possono così distinguere tre età: 1) il *saeculum theologicum*, 2) il *saeculum philosophicum*, 3) il *saeculum historicum*.

1) La concezione *teologico-dogmatica* è passata dal medio evo nell'età nuova e, in complesso, è rimasta ininterrottamente in vigore sin verso la fine del secolo XVII. Essa

è caratterizzata dalla fede nelle verità assolute, che poggiano sulla rivelazione e sono formulate nei principî della confessione. Il compito della scienza è quello di dimostrare la verità di questi principî, la quale è certa; in cima alle scienze sta la dogmatica: a servizio di essa stanno, come scienze sussidiarie, la filosofia e la filologia.

2) La concezione *razionalistico-dogmatica* comincia a innalzarsi contro quella teologica nel secolo XVII e domina nel secolo XVIII, che è il *saeculum philosophicum*. Essa divide con l'età precedente la fede in verità assolute, ma è convinta, che queste si possono dedurre dalla *ragione* come un sistema di principî necessarî e dimostrabili. Così, anzitutto, le verità metafisiche scaturiscono da principî primi, e assolutamente certi, della ragione. Ad essi si debbono commisurare e—a seconda dei casi—secondo essi si debbono rettificare anche i dogmi teologici: sorge così la *religione razionale*, detta anche religione naturale. Accanto ad essa sta il *diritto di natura*, che è pur esso un sistema di verità assolute, sviluppate dalla ragione, le quali, nella loro qualità di principî giuridici, sono i principî per l'azione e la forma degli ordini obiettivi della vita.

Il punto di partenza di questa concezione è la *matematica moderna* e la *fisica matematica*, le quali dànno un sistema di verità assolutamente valide e assolutamente certe, dedotte da principî razionali. Tutte le scienze debbono, riguardo alla forma, misurarsi ad esse; il metodo matematico-dimostrativo è il metodo scientifico; e nel sistema di Spinoza è svolto anche esteriormente: tutta la vera scienza, ossia tutta la filosofia, è dedotta da definizioni ed assiomi. Naturalmente, soltanto fatti singoli non si possono dedurre in questa guisa e appunto perciò non vi è di essi una vera scienza.

Si vede che questa è una concezione non meno rigorosamente dogmatica di quella teologica, se non che i dogmi non vengono dati da un'autorità esteriore, ma bensì prodotti dalla ragione umana.

3) La concezione *storico-genetica* ha abolito affatto le verità assolute: non vi sono, tranne che nella logica e nella matematica, verità eterne, ma bensì relative. La realtà è in continuo fluire, e la conoscenza la segue. All'eternità

e immutabilità di Dio corrispondeva il dogmatismo teologico; alle sostanze rigide, con cui la fisica matematica calcolava, corrispondeva il dogmatismo razionalistico; al diventare del mondo corrisponde la concezione genetico-relativistica.

I primi presupposti di questa concezione si trovano nell'empirismo venuto dall'Inghilterra sin dalla metà del secolo XVIII. Tale empirismo non conosce verità assolutamente valide: non ne conosce nella scienza, perchè i principî di questa, poggiando sull'esperienza, sono validi sino ad una eventuale rettificazione fatta mediante un'esperienza ulteriore; non ne conosce nella filosofia morale, perchè i principî di questa sono formule, che designano quale contegno sia adatto all'evoluzione dell'essere umano a seconda delle circostanze date.

Sotto l'influenza di questi pensieri, che furono in ultimo formulati da Hume, si venne poi in Germania a quella grande rivoluzione nel campo delle *scienze dello spirito*, capo della quale fu Herder e che poi, nel *saeculum historicum*, penetrò in tutti i campi della ricerca storica. Lingua, religione, morale, diritto, non sono entità assolutamente ferme che vengano fissate in formule rigide dalla grammatica, dalla dogmatica, dalla morale e dal diritto naturale, come pensava, antistoricamente e dogmaticamente, il secolo XVIII: sono invece soltanto funzioni vive della vita dei popoli, le quali in questa sorgono e crescono organicamente, e continuamente vanno modificandosi. Così la glottologia ci insegna a considerare la lingua e le sue forme come una funzione viva e modificantesi con la vita del popolo, e a considerare tutte le sue categorie come categorie storiche e mutevoli. Così la scuola storica del diritto insegna a considerare il diritto e lo Stato come forme vitali spontaneamente cresciute, e non come mezzi creati appositamente e artificialmente per scopi determinati. E come il diritto e la lingua, così anche la morale e la religione hanno perduto, sotto l'influenza della concezione storico-antropologica, il loro carattere rigido ed assoluto.

Questa concezione ha trovato per la prima volta nella filosofia hegeliana la sua formula filosofica: l'evoluzionismo

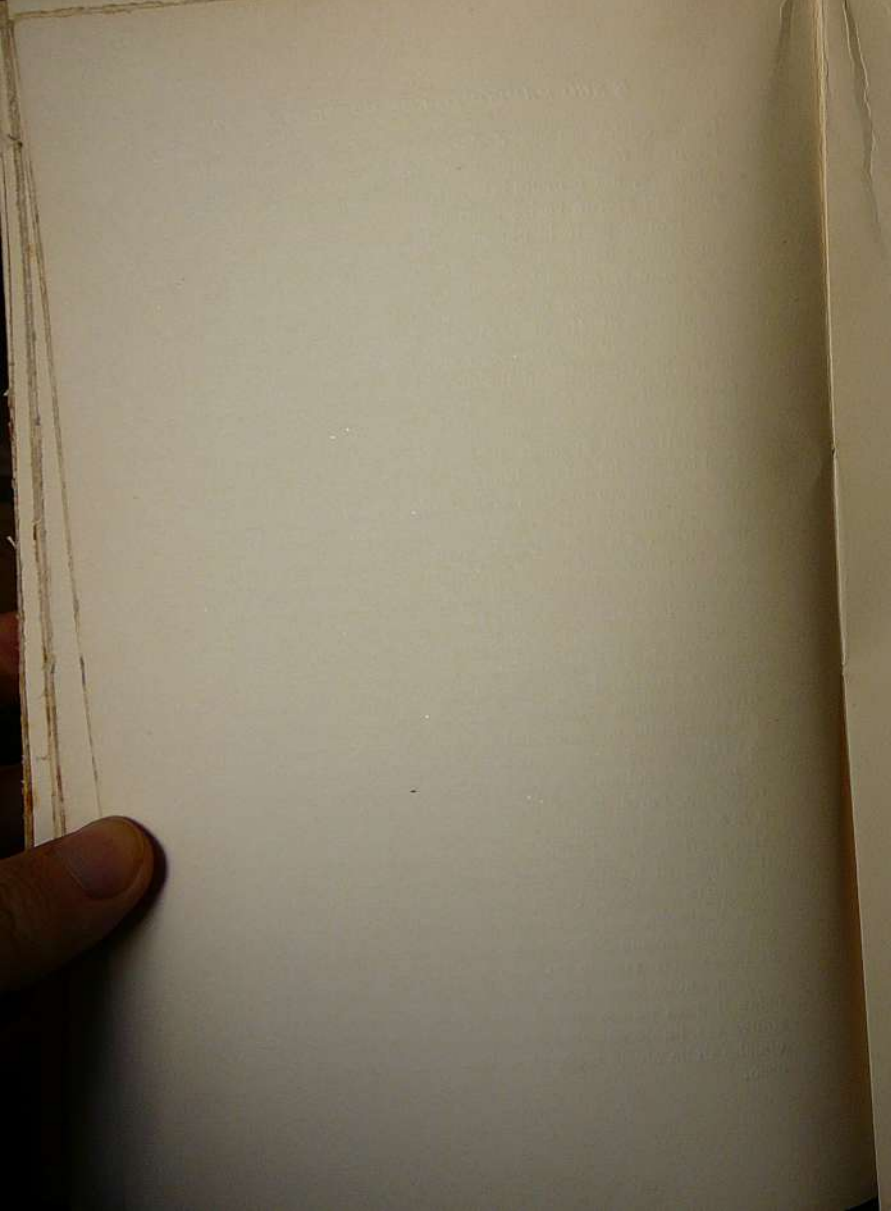
logico della dialettica relativizza tutte le verità. Caratteristico in sommo grado è, su questo riguardo, il modo in cui è esposta e giudicata la storia della filosofia: ogni sistema è, al suo posto, la verità; naturalmente non la verità assoluta, ma bensì quella relativa.

La seconda metà del secolo XIX ha poi introdotto la concezione evoluzionistica anche nella *natura*, ossia ha trasformato l'evoluzionismo logico della dialettica nella teoria evolutiva delle scienze naturali. Tutta la natura vien considerata dal punto di vista storico: la vita storica dell'umanità viene coordinata ad un'ampia evoluzione storica della vita organica: questa costituisce una parte della storia dell'evoluzione della terra: il processo vitale del pianeta fa parte, alla sua volta, del processo evolutivo del sistema solare e, insieme con questo, dell'evoluzione cosmica in generale, che si sottrae alla nostra conoscenza e persino alla nostra fantasia. E così è dato che, come tutte le forme del vivere e dell'essere, così anche le forme del pensiero stesso non sono categorie assolute, ma bensì « storiche ».

Se ora tentiamo di indicare la posizione, che Kant occupa in questa evoluzione, possiamo dire così: il pensiero di Kant, benchè originariamente contenesse in sè forti impulsi verso la concezione storico-genetica, tuttavia non ha saputo liberarsi dalla concezione razionalistico-dogmatica. Negli anni della sua prima grande produttività, nel decennio '50-'60, egli si mise con ardimento e con fortuna a considerare l'astronomia dal punto di vista della storia dell'evoluzione; egli è proclive a far lo stesso nella biologia, nell'antropologia e nella storia, e prende le mosse per considerare anche la teoria della conoscenza, la metafisica e la morale dal punto di vista empirico-genetico; negli scritti del decennio '60-'70 Kant batte la via degl'inglesi; in questi anni il giovine Herder ricevette da lui stimoli, che divennero decisivi per tutto il seguito della sua evoluzione. Ma poi, con un improvviso cambiamento, che si rende visibile per la prima volta nella dissertazione del 1770, egli ritorna alla concezione razionalistico-dogmatica che non aveva mai deposta, e la considera come la sola che sia degna della filosofia e della scienza. E così la fi-

losofia critica sta ora decisamente sul suolo delle verità eterne; di fronte all'empirismo relativistico essa intraprende a erigere, nei principî intellettivi puri dell'analitica, un sistema di eterne verità pratiche.

D'altra parte la filosofia critica, per quanto essa stessa appartenga decisamente al *saeculum philosophicum*, tuttavia porge certamente la mano al seguente *saeculum historicum*; non per un caso è scaturito da essa l'evoluzionismo speculativo di Hegel. Mediante la teoria dinamica della materia, Kant ha distrutto i rigidi atomi, come mediante la teoria attualistica dell'anima ha distrutto le rigide sostanze dell'anima dell'antica filosofia: così la realtà fu per così dire ammollita, e così ammollita fu poi portata dalla filosofia speculativa nel fiume del processo evolutivo logico-storico. Così la storia ha dato ragione a Kant giovine, che si è conservato continuato in Herder, di fronte al Kant dogmatico del sistema. In una lettera ad Hamann (28 febbraio 1785), Herder scrive: « È strano che i metafisici, come il vostro Kant, non vogliano storia nemmeno nella storia e sfacciatamente la escludano addirittura dal mondo. Io voglio portar fuoco e legna per fare *ben grande la fiamma storica*, dovesse pur su questo rogo esser condannata ad ardere la mia filosofia.... Lasciala pur speculare sola nel suo cielo freddo, vuoto, gelido » Infatti, il fuoco che Herder contribuì ad accendere, divenne grande nel secolo XIX. Per la nuova concezione fondamentale, mediante cui il secolo XIX si distingue dal XVIII, l'uomo è un *essere vivente storico*, la vita *spirituale* si presenta soltanto in forma di vita *storica*, la lingua, la religione, l'arte, la poesia, la morale, il diritto, la filosofia e la scienza, e persino la ragione stessa, sono prodotti della vita storica. E così Herder, per quanto la sua lotta contro il sistema di Kant sia stata disgraziata, per quanto egli sia morto amareggiato dal penetrare del nuovo dogmatismo, potrebbe ora, volgendo dal presente uno sguardo al già scorso secolo XIX, avere la soddisfazione di accorgersi di non essere vissuto indarno.

Ma anche da questo punto di vista Kant ci si presenta come il gran punto, in cui il pensiero si mette per una nuova via, punto che sta nel mezzo tra le due ultime grandi epoche della storia moderna e in molteplici rapporti con esse.

## *DATE IMPORTANTI PER LA VITA DI KANT ED ELENCO CRONOLOGICO DEI SUOI SCRITTI*

| | TRADUZIONE ITALIANA DEI TITOLI TEDESCHI DI OPERE KANTIANE |
|---|---|
| 1724. — (22 aprile). Nascita di Emmanuele Kant. | |
| 1728. — Nascita di Lambert. | |
| 1729. — Nascita di Lessing e di Mendelssohn. | |
| 1730. — Nascita di Hamann. | |
| 1732. — Kant va al *Fridericianum*. | |
| 1735. — Nascita di suo fratello Giov. Enr. | |
| 1737. — Morte di sua madre. | |
| 1740. — Kant immatricolato all'università di Königsberg. Inizio del governo di Federico II. Nascita di Feder. | |
| 1742. — Nascita di Garve. | |
| 1744. — Nascita di Herder. | |
| 1746. — Prima opera di Kant: *Gedanken von der wahren Schätzung der lebendigen Kräfte*. Morte del padre di Kant. | — Pensieri sulla vera valutazione delle forze vive. |
| 1749. — Nascita di Goethe. | |
| 1751. — Morte di M. Knutzen. | |
| 1754. — Morte di Chr. Wolff. | |

— *Untersuchung der Frage: ob die Erde in ihrer Umdrehung um die Axe einige Veränderungen erlitten habe.* (Nelle *Königsb. Nachrichten*).

— Indagine sul quesito, se la terra, nella sua rotazione intorno al suo asse, abbia subito alcune modificazioni.

— *Die Frage: ob die Erde veralte? physikalisch erwogen.* (Nelle *Königsb. Nachrichten*).

— Il quesito «la terra invecchia?» considerato secondo la fisica.

1755. — *Allgemeine Naturgeschichte und Theorie des Himmels.*

— Storia naturale universale e teoria del cielo.

— Kant si laurea con la tesi *De igne* e si abilita con l'opera:

— *Principiorum primorum cognitionis metaphysicae nova dilucidatio.*

1756-1763. Guerra dei sette anni. I Russi a Königsberg.

1756. — Discussione sulla dissertazione *Monadologia physica.*

Tre articoli su i terremoti (Nelle *Königsb. Nachrichten*, in occasione del terremoto di Lisbona del 1755).

— *Neue Anmerkungen zur Erläuterung der Theorie der Winde.*

— Nuove note a spiegazione della teoria dei venti.

1757. — *Entwurf und Ankündigung eines* Collegii *der physischen Geographie* nonchè una breve

— Abbozzo e prolusione di un corso di geografia fisica.

— *Betrachtung über die Frage: ob die Westwinde in unseren Gegenden darum feucht sind, weil sie über ein grosses Meer streichen*

—Osservazione sul quesito: sono i venti occidentali umidi nelle nostre regioni perchè passano su di un gran mare?

| | |
|---|---|
| 1758. — *Neuer Lehrbegriff der Bewegung und Ruhe.* | — Nuovo concetto del moto e della quiete. |
| 1759. — *Versuch einiger Betrachtungen über den Optimismus.* | — Saggio di alcune osservazioni sull'ottimismo. |
| Nascita di Schiller. | |
| 1762. — Nascita di Fichte. | |
| Si pubblicano l'*Émile* e il *Contrat social* di Rousseau. | |
| — *Die falsche Spitzfindigkeit der vier syllogistischen Figuren erwiesen.* | — Dimostrazione della falsa sofisticheria delle quattro figure del sillogismo. |
| — *Der einzig mögliche Beweisgrund zu einer Demonstration des Daseins Gottes.* | — L'unico argomento possibile per dimostrare l'esistenza di Dio. |
| — *Untersuchung über die Deutlichkeit der Grundsätze der natürlichen Theologie und Moral.* (Tema di concorso dell'Accademia di Berlino, stamp. nel 1764). | — Indagine sulla chiarezza dei principi della teologia naturale e della morale naturale. |
| 1763. — *Versuch, den Begriff der negativen Grössen in die Weltweisheit einzuführen.* | — Tentativo d'introdurre nella filosofia il concetto delle grandezze negative. |
| Morte di F. A. Schultz. | |
| 1764. — *Versuch über die Krankheiten des Kopfes* (*Königsb. Zeitung*). | — Saggio sulle malattie della testa. |
| — *Beobachtungen über das Gefühl des Schönen und Erhabenen.* | — Osservazioni sul sentimento del bello e del sublime. |
| 1765. — *Nachricht von der Einrichtung seiner Vorlesungen.* | — Notizia sulla disposizione delle sue lezioni. |
| 1766. — *Träume eines Geistersehers erläutert durch Träume der Metaphysik.* | — Sogni di un visionario spiegati mediante sogni della metafisica. |

Morte di Gottsched.

1768. — *Von dem ersten Grunde des Unterschieds der Gegenden im Raum.* (*Königsb. Nachrichten*) — Del primo motivo della distinzione delle regioni nello spazio.

1770. — Kant ottiene l'ordinariato per la logica e la metafisica.

— *De mundi sensibilis atque intelligibilis forma et principiis.*

*Système de la nature* (Holbach).

1775. — *Von den verschiedenen Racen des Menschen* (Prolusione delle lezioni sulla geografia fisica). — Delle diverse razze umane.

1776. — *Über das Dessauer Philanthropin* (Königsb. Zeitung). — Sul *Philanthropin* di Dessau.

Gli Stati Uniti d'America dichiarano la loro indipendenza.

Morte di Hume.

1778. — Morte di Voltaire.

Morte di Rousseau.

1880. — Giuseppe II sale al trono.

1781. — Morte di Lessing.

— *Kritik der reinen Vernunft.* — Critica della ragion pura.

1783. — *Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik, die als Wissenschaft wird auftreten können.* — Prolegomeni di qualunque metafisica futura che potrà presentarsi come scienza.

1784. — *Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht.* (*Berl. Monatsschr.*) — Idea per una storia universale con intenti cosmopolitici.

— *Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?* (Berl. Monatsschr). — Risposta alla domanda: che cosa è l'illuminismo?

| | |
|---|---|
| 1785. — *Rezensionen von Herders Ideen zur Philos. der Geschichte* (*Jen. Litt.-Zeit*). | — Recensione delle idee di Herder sulla filosofia della storia. |
| — *Über Vulkane im Mond.* | — Sui vulcani della luna. |
| — *Von der Unrechtmässigkeit des Büchernachdrucks.* | — Della illegalità della ristampa furtiva dei libri. |
| — *Über die Bestimmung des Begriffs einer Menschenrace.* (Questi tre ultimi articoli nella *Berl. Monatsschr.*). | — Sulla determinazione del concetto di razza umana. |
| — *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten.* | — Fondazione della metafisica dei costumi. |
| 1786. — *Mutmasslicher Anfang der Menschengeschichte* (*Berl. Monatsschr.*) | — Supposto principio della storia umana. |
| — *Was heisst sich im Denken orientieren?* (*Berl. Monatsschr.*). | — Che cosa significa orientarsi nel pensare? |
| — *Metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaften.* Morte di Federico II e avvento di Federico Guglielmo II. | — Principi metafisici delle scienze naturali. |
| 1788. Editto religioso di Wöllner. | |
| — *Über den Gebrauch teleologischer Prinzipien in der Philosopie* (*Deutsch. Merkur*) | — Sull'uso di principi teleologici nella filosofia. |
| — *Kritik der praktischen Vernunft.* | — Critica della ragion pratica |
| 1789. — Rivoluzione francese. | |
| 1790. — *Kritik der Urteilskraft.* | — Critica del giudizio. |
| — *Über Philosophie überhaupt* (prima introduz. alla *Kritik d. Urt.*) | — Della filosofia in generale. |
| — *Über eine Entdeckung, nach der alle neue* | — Su di una scoperta, secondo cui ogni nuova critica della |

| | |
|---|---|
| *Kritik der reinen Vernunft durch eine ältere entbehrlich gemacht werden soll.* (Contro Eberhard). | ragione pura sarebbe resa superflua da una più antica. |
| — *Über Schwärmerei und die Mittel dagegen.* | — Del fanatismo e dei rimedii contro di esso. |
| 1791. — *Über das Misslingen aller philos. Versuche in der Theodicee* (*Berl. Monatsschrift*). | — Sul fallimento di tutti i tentativi filosofici nella teodicea. |
| 1792. — *Vom radikalen Bösen* *Berl. Monatsschrift*). La censura di Berlino proibisce la continuazione di questi articoli. | — Del male radicale. |
| 1793. — *Die Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft.* | — La religione dentro i confini della semplice ragione. |
| — *Über den Gemeinspruch: Das mag in der Theorie richtig sein, taugt aber nicht für die Praxis.* (*Berl. Mon.*) | — Sul detto comune: questo potrà esser giusto in teoria, ma non vale per la pratica. |
| 1794. — *Etwas über den Einfluss des Mondes auf die Witterung.* (*Berl. Monatsschr*). | — Dell'influenza della luna sul tempo. |
| — *Das Ende aller Dinge.* (*Berl. Mon*). Ordine di gabinetto del re e promessa di Kant di non scrivere più di religione. | — La fine di tutte le cose. |
| 1795. — Pace di Basilea. | |
| — *Zum ewigen Frieden.* | — Alla pace eterna. |
| 1796. — Kant cessa le sue lezioni. | |
| — *Von einem neuerdings erhobenen, vornehmen Ton in der Philosophie* (*Berl. Monatsschr.*) | — Di un tono distinto, che recentemente si è fatto sentire in filosofia. |

| | |
|---|---|
| — *Verkündigung des nahen Abschlusses eines Traktats zum ewigen Frieden in der Philosophie* (*Berl. Monatsschr.*) | — Annunzio della prossima conclusione di un trattato per la pace eterna nella filosofia. |
| 1797. — *Metaphysishe Anfangsgründe der Recthtslehre.* | — Principî metafisici della teoria del diritto. |
| — *Metaphysische Anfangsgründe der Tugendlehre* | — Principî metafisici della dottrina della virtù. |
| — *Uber ein vermeintes Recht aus Menschenliebe zu lügen.* | — Su di un preteso diritto di mentire per filantropia. |
| Morte di Federico Guglielmo II, avvento di Fed. Guglielmo III e licenziamento di Wöllner. | |
| 1798. — *Uber die Buchmacherei* (Due lettere a Fed. Nicolai). | |
| *Der Streit der Fakultäten.* | — La contesa delle facoltà. |
| *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht.* | — Antropologia sotto il riguardo pragmatico. |
| 1800. — *Logik* edita da Jäsche. | — Logica. |
| 1802. — *Physische Geographie* edita da Rink. | — Geografia fisica. |
| 1803. — *Pädagogik*, edita da Rink. | — Pedagogia. |
| 1804. — *Uber die Preisfrage der Berl Akademie: Welches sind die wirklichen Fortschritte, die die Metaphysik seit Leibniz' und Wolffs Zeiten in Deutschland gemacht hat?* edita da Rink. | — Sul tema di concorso dell'Accademia di Berlino: quali sono i reali progressi, che la metafisica ha fatti in Germania dai tempi di Leibniz e di Wolff? |
| Morte di Kant il 22 febbraio. | |

# INDICE

# I Grandi Pensatori

(Estratto dal Catalogo generale)

*REMO SANDRON, Editore — Milano-Palermo-Napoli-Genova*

# I GRANDI PENSATORI

Nell'ultimo decennio le condizioni della nostra cultura si sono radicalmente mutate in Italia. L'interesse del pubblico colto, che prima era rivolto sopratutto ai problemi empirici e alle ricerche storiche ed erudite, segue anche altre vie. In pochi anni abbiamo visto sorgere e affermarsi vigorosamente pubblicazioni di indole filosofica. Pare, quasi, che la coscienza nuova, dopo un periodo febbrile di scoperte scientifiche che pareva dovesse pienamente appagarla, dopo il dominio della natura conferitole da quelle ricerche, voglia ora intendere e dominare sè stessa, riproponendosi tutti i grandi problemi filosofici che per secoli hanno agitato le menti più alte dell'Umanità, gioia e tormento sublime dello spirito.

E il fenomeno non è solo italiano, sebbene in Italia a noi sembri più vivacemente colorito e caratteristico. La filosofia, questa sete di sapere filosofico che è oggidì comune a tutte le persone colte, non è più una materia di specialisti, che non esca dal *sancta sanctorum* delle cattedre ufficiali; il bisogno filosofico ha profonde radici e chi lo sente è anzi sospettoso e guardingo verso la filosofia ufficiale.

Abbiamo visto sorgere riviste nuove e battagliere, di contenuto prevalentemente filosofico; le vecchie sono state costrette a mutar tono e andatura, il mercato librario è stato invaso da una serie svariatissima di pubblicazioni filosofiche, alcune delle quali così nuove ed ardite e profonde, che sono state fortunatissime e hanno meritamente oltrepassato i confini dell'Italia, tradotte e discusse in ogni paese colto.

Noi crediamo che sia dovere di un coscienzioso editore quello di guardare a questi fenomeni della coltura e di contribuire per quanto è in lui a favorirli.

Nato il *gusto* dei problemi filosofici, occorre creare la coltura storico-filosofica, aiutare il pubblico alla conoscenza critica del passato della filosofia. A questo si può provvedere in due modi: uno è la pubblicazione di *testi filosofici*, convenientemente tradotti e illustrati, l'altro è la pubblicazione di storie filosofiche e di libri sussidiari di bibliografia e *sopratutto di monografie sulla storia della filosofia*, che permettano a chi dispone del testo originale del filosofo di raccogliere intorno ad esso la sua riflessione, con autorevole guida.

Per contribuire alla coltura filosofica abbiamo scelto il secondo modo, riflettendo che esistono già delle collezioni di testi filosofici. Il *Manuale di storia della filosofia* del Windelband fu compreso nella raccolta L'Indagine Moderna; in questa de I Grandi Pensatori troveranno posto delle monografie, in ognuna delle quali un autore specialista riassumerà ed esporrà completamente l'opera di uno dei maggiori intelletti.

# I GRANDI PENSATORI

## Hegel

DI

**Edoardo Caird**

Traduzione italiana autorizzata
di
GIULIO VITALI

preceduta da un saggio del traduttore sull'opera filosofica del CAIRD

*Un vol. in-8, di pagg. 230*
*coi ritratti di* HEGEL *e di* CAIRD

L. 5.

*SOMMARIO: Edward Caird — Nota prelimina-
re. — Studi — La scuola e l'università. — Viag-
gi — Hegel istitutore privato a Berna e a Fran-
coforte — La sua filosofia e lo svolgimento di
questa — Hegel e Schelling — Jena, 1800-1807.
— Hegel dopo la battaglia di Jena — La scuola
a Norimberga. — Hegel professore ad Heidelberg
e a Berlino. — Il problema della filosofia e la
trattazione di esso in Kant, Fichte, Schelling ed
Hegel. — Il principio di contraddizione e l'idea
dello spirito. — La logica hegeliana. — Applica-
zione e sviluppo dell'idea hegeliana. Il principio
hegeliano e il cristianesimo. La filosofia hege-
liana dopo Hegel. — Bibliografia: Scritti di He-
gel — Scritti su Hegel — Scritti di E. Caird.*

La bellissima monografia dell'illustre e compianto filosofo di Oxford è stata tradotta dal Vitali con esperta intelligenza della materia e con squisito senso d'arte, sì da riprodurre nella nuova veste la primitiva freschezza del libro originale. Che è una viva rappresentazione della ricca personalità di Hegel come uomo, scrittore, maestro e pensatore: dove la dottrina astrusa del grande filosofo tedesco, al quale oggi ritorna il pensiero contemporaneo, è ricostruita con arte da maestro nelle sue origini storiche, nei suoi motivi ideali, nel suo spirito animatore e nel suo profondo significato con una chiarezza e con un vigore espositivo, quali potevano derivare dal ripensamento originale che il Caird fece della filosofia hegeliana. Nessuna letteratura ha un libro atto, come questo del Caird, a dare un concetto preciso e un senso vivo della sostanza dello hegelismo.

Il volume si adorna di un accurato saggio del traduttore sul pensiero dello stesso Caird, che è così poco noto in Italia; di una bibliografia, che non era nell'edizione inglese; e della riproduzione del miglior ritratto che si possiede dello Hegel.

*REMO SANDRON, Editore — Milano-Palermo-Napoli-Genova*

# I GRANDI PENSATORI

## Galileo Galilei

DI

Vito Fazio Allmayer

*Un vol. in-8, pagg. 236*

*L. 4.*

*SOMMARIO: Avvertenza — Introduzione* — La Vita — Il pensiero: *Prima posizione del pensiero galileiano — Passaggio dalla filosofia alle scienze — La dottrina del metodo e della scienza — La natura e Dio — L'infinito — Conclusione* — Appendice I: *Breve antologia galileiana* — Appendice II: *Saggio di bibliografia galileiana.*

La figura di Galileo Galilei se ha importanza grandissima per la storia delle scienze non ne ha meno per la Storia della Filosofia perchè egli segna uno dei punti principali di quella reazione ad Aristotele con cui si inaugura la filosofia moderna. Sebbene si fosse cercato, in particolari monografie, di determinare ciò che di nuovo Galileo aveva portato alla filosofia col suo concetto del metodo, o pure i suoi rapporti con questo o quel pensatore, mancava finora un lavoro in cui la figura del Matematico Pisano fosse delineata in tutto il suo valore e messa a suo posto nella storia della Filosofia. L'autore, prendendo ad esaminare i rapporti di Galileo col pitagorismo, col platonismo, con l' atomismo, con Aristotele, e poi il contributo personale di Galileo nel movimento che si inizia con il nome suo e quelli di Cartesio e Bacone, ha cercato di colmare questa lacuna.

L'appendice di « Brani scelti dalle opere di Galileo » posta in fondo al volume contiene riflessioni filosofiche che si trovano sparse in ben XX volumi e dal cui ravvicinamento balza più chiara la figura del Pensatore.

Il Galilei è nostra gloria purissima, e il volume del Fazio, con la sua precisa e chiara esposizione del pensiero galileiano, è indispensabile a chiunque voglia acquistare un'esatta conoscenza dell'uomo e della sua opera immortale.

*REMO SANDRON, Editore — Milano·Palermo·Napoli Genova*

# I GRANDI PENSATORI

# Wundt

DI

**Edmondo Koenig**

Traduzione italiana a cura

dei

Proff. G. TAGLIANI
e B. A. SESTA

*Un vol. in-8, di pagg. 260 con ritratto*

L. 4

*SOMMARIO: Il posto del Wundt nella filosofia generale — Lo svolgimento scientifico del pensiero del Wundt — La teoria della conoscenza— — I principi della scienza della natura — I principi della psicologia — I fenomeni della psicologia — I principi delle scienze intellettive — La metafisica — L'etica.*

Il nome del Wundt, come psicologo e come filosofo, passa anche oggi comunemente come uno dei maggiori luminari della scienza contemporanea. Un solo dei suoi libri, e dei più elementari, è stato tradotto nella nostra lingua; e letto nel testo originale o in francese dagli studiosi specialisti, egli resta più celebre che conosciuto; onde sono moltissimi che ne parlano, pochi forse quelli che abbiano una diretta notizia dell'opera sua. Perciò la traduzione della monografia del Koenig, che in una breve esposizione condensa le idee più importanti della ricca produzione del filosofo di Lipsia, viene incontro a un bisogno reale della cultura italiana; non potendovi essere persona colta, alla quale non importi avere una conoscenza esatta almeno dei principii per cui il Wundt ha rinnovato la psicologia moderna iniziando tutto un movimento di studi sperimentali, con metodi e istituti nuovi, e ha reso possibile, pur nel periodo del maggior trionfo delle scienze naturali e positive, una filosofia che riconoscesse i diritti dello spirito e restaurasse e conservasse la tradizione della speculazione classica. Alla traduzione è stato poi aggiunto un saggio bibliografico, che sarà di grande giovamento a chi vorrà attendere a studi speciali intorno alle dottrine del Wundt.

REMO SANDRON, Editore—Milano-Palermo-Napoli-Genova

# Kant

DI

Federico Paulsen

Traduzione italiana
autorizzata
(sulla 4. edizione tedesca)

di

B. A. SESTA

*Un vol. in-8, pagg. 384*
*con ritratto*

L. 6.

*SOMMARIO: Prefazione — Vita e sviluppo filosofico del Kant — Il sistema filosofico —* La filosofia teoretica: *La teoria della conoscenza — La metafisica —* La filosofia pratica: *La filosofia morale — La dottrina del diritto e dello stato — La dottrina della religione e della chiesa — Gli influssi della filosofia kantiana e loro rapporti con l'epoca presente — Date della vita di Kant ed elenco dei suoi scritti — Bibliografia italiana.*

Il pensiero di Emmanuele Kant informa ancora tutta la filosofia contemporanea, un libro che valga a diffonderlo e a volgarizzarlo è dunque utilissimo sia agli studiosi di discipline filosofiche, sia alle persone colte, che vogliano acquistare una conoscenza precisa delle dottrine kantiane. Il Paulsen prende le mosse dall'uomo, per venire quindi al suo sistema filosofico, e ci fa conoscere il Kant nella sua vita semplice ed intima, descrivendo lo sviluppo del pensiero filosofico che in lui si andava svolgendo.

Il resto del libro, che espone il sistema kantiano, è diviso in due parti, che rispondono ai due grandi principii del filosofo: *la ragion pura e la ragion pratica*. Nella prima viene sviscerata la teoria kantiana della conoscenza, ed esposta la metafisica che da quella deriva; nella seconda, necessariamente di maggiore sviluppo, viene presa in esame tutta l'etica del Kant, che abbraccia il diritto e lo Stato, la religione e la Chiesa.

Completano il libro varii utilissimi capitoli, il più importante dei quali è quello che espone l'influenza che la filosofia kantiana esercita ancora sull'epoca contemporanea, e i rapporti che ha col pensiero moderno. Utilissima anche la cronologia della vita di Kant, e completa la bibliografia dei suoi scritti, alla quale il traduttore ha fatto seguire un'estesissima e accurata bibliografia italiana.

La traduzione è quanto di più preciso si possa immaginare, e non ha nulla da invidiare per scrupolosa limpidezza all'originale.

# Nietzsche

DI

**Aloisio Riehl**

Traduzione autorizzata

*SOMMARIO: Gli scritti e la personalità — L'artista — Il pensatore.*

Il Nietzsche è una figura bronzea nell'arditezza delle sue concezioni, e sopratutto originale e quasi paradossale. Paradossale non già perchè egli sia amante di talune opinioni, sol *perchè* esse sono in opposizione diretta con le teorie comunemente accettate, ma perchè nella sua forma inconsueta, il suo sguardo d'aquila vide che le opinioni comuni molte volte sono illogiche, e specialmente innaturali. E la filosofia del Nietzsche, della quale molti parlano per aver sentito dire, non è certo accessibile, sia per il suo contenuto, sia per la forma, a tutti.

Il volume del Riehl sarà dunque accolto con sodisfazione dal pubblico, il quale ha in esso un'esposizione sommaria ma completa di tutto il pensiero nietzscheiano, e anche dagli studiosi di filosofia, i quali vi troveranno un comodo manuale di controllo.

Lo scritto del Riehl si limita ad *esporre* nella forma più semplice senza entrare in merito delle opinioni del filosofo: esso lascia discorrere, per quanto è possibile, lo stesso Nietzsche, anche dove parla contro sè medesimo; poichè fa sua l'eccezione contenuta in uno dei celebri aforismi del Nietzsche, che cioè qualsiasi cosa verrà meglio ritratta, quando i colori per il quadro si ritolgono all'oggetto stesso, in modo da lasciar nascere il dipinto dalle sfumature e dalle gradazioni delle tinte.

La traduzione accuratissima è stata condotta sulla quarta edizione tedesca, di molto ampliata. La personalità del Nietzsche, sia come artista che come pensatore, vi appare in tutta la sua solenne interezza.

# I GRANDI PENSATORI

*Altri volumi in preparazione:*

CALÒ GIOV. — VINCENZO GIOBERTI.
CAVIGLIONE CARLO. — ANTONIO ROSMINI.
GENTILE GIOV. — BERTRANDO SPAVENTA *e l'heghelismo in Italia nel secolo XIX.*
LOMBARDO RADICE GIUS. — GIAMBATTISTA VICO.
LOSACCO MICHELE. — SCHELLING.
MONDOLFO ROD. — ROBERTO ARDIGÒ.
NARDI BRUNO. — TOMMASO D'AQUINO.
VOLKELT GIOV. — ART. SCHOPENHAUER.
WINDELBAND GUGL. — PLATONE.

REMO SANDRON, Editore — Milano Palermo Napoli Genova

# L'Indagine Moderna

*Sintesi scientifica generale — Scienze speciali — Filosofia*

*Questa raccolta comprende e comprenderà pubblicazioni riguardanti quanto di più recente abbia prodotto e produca l'intelletto umano nel campo della conoscenza.*

*La* filosofia pura, *la* critica storica, filosofica *e* letteraria, *la* matematica, *le* scienze biologiche, *le* scienze fisiche e naturali, *ecc. vi troveranno tutte il loro posto.*

*L'INDAGINE MODERNA si propone così di contribuire alla diffusione e allo svolgimento del pensiero contemporaneo nelle sue varie manifestazioni morali, estetiche e scientifiche, in questa nostra epoca che febbrilmente moltiplica le sue ricerche, tanto per il maggior benessere materiale, quanto per un bisogno ideale di conoscere e di sapere.*

*Nomi di illustri scienziati stranieri fregiano i volumi della raccolta, alla quale hanno contribuito e contribuiranno gl'Italiani che negli ultimi tempi hanno portato valido contributo alle singole scienze, gareggiando con i dotti stranieri e occupando accanto ad essi un posto di prim'ordine. Le traduzioni sono accuratamente rivedute da specialisti, e, quando occorre, illustrate da note originali, da studi critici, etc.*

*L'INDAGINE MODERNA viene a rappresentare così una sintesi completa dello stato attuale della scienza.*

*REMO SANDRON, Editore — Milano-Palermo-Napoli Genova*

# Fisiologia comparata del cervello e Psicologia comparata

DI

**Jacques Loeb**

*con aggiunte originali dell'Autore*

Traduzione autorizzata dall'inglese e prefazione del Prof.

FEDERICO RAFFAELE

Ordinario di Anatomia e Fisiologia comparate alla R. Università di Palermo.

*Un vol. in-8, pagg. 396 con 36 illustrazioni e ritratto dell'Autore*

*L. 7,50.*

*SOMMARIO: Prefazioni del Traduttore e dell'Autore. — Di alcuni fatti e concetti fondamentali concernenti la fisiologia del sistema nervoso centrale. — Il sistema nervoso centrale delle Meduse. — Id. id. delle Ascidie. — Esperimenti sulle Attinie, sugli Echinodermi, sui Vermi, sugli Artropodi, sui Molluschi. — La teoria segmentale nei Vertebrati. — Decussazione parziale delle fibre e movimenti coatti. — Rapporti fra l'orientazione e la funzione di certi elementi dei gangli segmentali. — Esperimenti sul cervelletto. — Sulla teoria degl'istinti animali. — Il sistema nervoso centrale e l'eredità. — Distribuzione della memoria associativa nel regno animale. — Gli emisferi cerebrali e la memoria associativa. — Localizzazioni anatomiche e psichiche. — Disturbi della memoria associativa. — Di alcuni punti di partenza per una futura analisi del meccanismo della memoria associativa. — Aggiunta dell'Autore all'edizione italiana. — Indice alfabetico.*

È una chiara esposizione dei principali esperimenti fatti per analizzare il meccanismo delle reazioni degli animali e i loro rapporti col sistema nervoso. L'A. dai suoi studi è stato condotto a negare la natura nervosa di certe reazioni, comuni alle piante e agli animali sprovvisti di sistema nervoso, quindi ad affermare che il sistema nervoso non ha una funzione *specifica*, ma quella di un più sensibile e più rapido ricevitore e trasmettitore di stimoli. Così egli riduce tutti i problemi fisiologici a problemi fisici e chimici, bandendo dalla interpetrazione dei fatti ogni concetto antropomorfico.

Tutta l'opera scientifica del Loeb ha questo indirizzo profondamente filosofico, che rende le sue ricerche e le sue teorie sommamente interessanti in una larga sfera di pubblico colto. Egli personalmente, e la sua scuola, hanno ottenuto notevolissimi risultati in gran parte esposti in quest'opera, e che sono del tutto originali, non solo, ma pochissimo conosciuti in Italia, anche nell'ambiente strettamente scientifico.

Le varie categorie dei fenomeni della vita di relazione degli animali sono prese in esame nei diciannove capitoli del libro, a cominciare dai tropismi e dai riflessi, per giungere agli istinti e alla complessa attività cerebrale degli animali superiori e dell'Uomo. Inoltre l'A. discute alcuni problemi fondamentali di psicologia, e vi porta un largo contributo di vedute nuove e interessanti. Il libro non è fatto esclusivamente per i biologi, ma interessa anche psicologi e filosofi, e ogni lettore in genere che voglia allargare gli orizzonti della propria cultura. I pochi termini tecnici, che potrebbero riuscire oscuri ai profani, sono spiegati dall'illustre traduttore.

*REMO SANDRON, Editore — Milano-Palermo-Napoli-Genova*

## L'INDAGINE MODERNA — III.

# I problemi odierni della Psichiatria

DI

**Ernesto Lugaro**

Ordinario di Clinica delle malattie nervose e mentali nella R. Università di Torino

*Un vol. in-8, di pag. 380 con 13 illustrazioni.*

*L. 7,50.*

*SOMMARIO: Uno sguardo generale. — I problemi psicologici. — I problemi anatomici. — I problemi patogenetici. — I problemi eziologici. — I problemi nosologici.*

Il criterio informatore di questo magistrale lavoro del valoroso psichiatra è esposto dall'Autore stesso in modo limpidissimo nella prefazione, e, a farlo conoscere, si presta efficacemente il tratto qui riportato:

*« Il problema dei rapporti tra l'anima e il corpo ha sempre tormentato i dotti e la folla, e il mistero si accresce per ciò che riguarda la psiche ammalata. Ma se l'interesse e la curiosità sono grandi, più grande ancora è la difficoltà di farsi un chiaro concetto dei problemi particolari da risolvere e dei mezzi di cui noi disponiamo per risolverli. E perciò in questo campo dominano sempre i più grandi pregiudizi. . . . . Per quanto sia impresa ardua, è necessario e doveroso combattere il dilagare dei pregiudizi, più pericolosi che mai quando assumono veste scientifica, e cercar di delineare in un quadro sommario, ma veritiero, il contenuto genuino della scienza ».*

Il Lugaro, non allontanandosi in modo alcuno dal campo strettamente scientifico, espone con facilità ed eleganza lo stato odierno della Psichiatria, e le ipotesi legittime che si possono ricavare dagli studi sinora compiuti; nel far ciò, egli adopera quella circospezione che non dovrebbe mai mancare nell'opera dello scienziato.

L'opera del Lugaro è tanto più utile, in quanto che, purtroppo, la Psichiatria è popolare solo, o soprattutto, attraverso a processi clamorosi, a resoconti di giornali politici, a commenti presuntuosi di dilettanti, a millanterie di professionisti ambiziosi, di cacciatori di fama, che, come ben dice l'A., con posa di rivoluzionari, di apostoli, di falliti martiri del libero pensiero, diffondono idee nè originali nè peregrine, ma quasi sempre ispirate a un rozzo semplicismo. Con poche misure antropologiche e con qualche aneddoto biografico si pretende talvolta di ricostruire una personalità psichica e di dar fondo a tutti i problemi della Psichiatria e della criminologia insieme. Tutto ciò non ha nulla di comune con gli studi severi e coscienziosi che si svolgono senza chiasso nelle cliniche e nei laboratori.

Quest'opera, la quale pone sott'occhio agli scienziati e ai biologi quanto oggi si sa intorno all'altissimo problema della psiche umana, fornisce al giurista e al magistrato elementi preziosissimi sì per giudicare che per discutere con serena coscienza e in base dei veri risultati della scienza. L'importanza di questo lavoro è dimostrata dal fatto che ne è già comparsa la traduzione inglese, cosa non molto comune per le opere scientifiche italiane.

*REMO SANDRON, Editore — Milano-Palermo-Napoli-Genova*

# Lo stato attuale della Fisica

DI

**William Cecil Dampier Whetham**

Traduzione autorizzata dall'inglese e prefazione e note del Dr. Prof.

IGNAZIO CALDARERA

Ordinario nel R. Liceo «Vitt. Emanuele» di Palermo

*Un vol. in-8, di pagg. 341 con 6 ritratti e 39 illustrazioni.*

*L. 9.*

*SOMMARIO: Prefazioni del Traduttore e dell'Autore — Introduzione. — Le basi filosofiche della fisica. — La liquefazione dei gas e lo zero assoluto di temperatura. — Fusione e solidificazione. — I problemi della soluzione. — La conduzione dell'elettricità attraverso i gas. — Radioattività. — Atomi ed etere. — Astrofisica.*

Da alcuni anni il più vivo interesse del pubblico è rivolto verso le scienze fisiche, dalle quali si attende quasi la spiegazione ultima del grande mistero della Natura. La scoperta del Radio aprì nuovi orizzonti alle indagini, suscitò nuove ricerche, nuove teorie, nuove ipotesi, che non rimasero circoscritte nello stretto ambito scientifico, ma dilagarono in tutto l'ambiente colto. Poichè la nostra epoca ha come carattere speciale la coltura enciclopedica: non è permesso oggi ignorare, nelle sue grandi linee, il progresso che il pensiero umano compie nei campi più svariati. E questa divulgazione della cultura scientifica è aiutata dagli scienziati stessi, che abbandonato il loro ermetico linguaggio sconosciuto ai profani, cercano, invece, di rendere le loro opere quanto più accessibili al pubblico colto.

Il Whetham appartiene alla benefica schiera di questi dotti e facili volgarizzatori. La sua opera è un poderoso lavoro di sintesi, nel quale gli ultimi risultati ottenuti in quei misteriosi gabinetti ove si compie l'anatomia delle leggi naturali, sono genialmente e facilmente esposti. L'A. non risponde a tutte le domande che il pensiero umano ansiosamente si pone; chè egli mai oltrepassa i limiti che la serietà scientifica impone ad ogni scienziato, ma espone con facilità e chiarezza quanto sinora si sa, nettamente distinguendolo da quello che può intravedersi sulla costituzione della materia, e mettendo in evidenza ciò che è *fatto*, per contrapporlo a ciò che è *ipotesi*.

Il suo libro potrebbe adunque definirsi come il *vade mecum* della moderna scienza fisica per ogni persona colta. Esso ci fa conoscere l'infinitamente piccolo, l'ione, e l'infinitamente grande, l'astro, il primo come elemento essenziale dell'atomo, il secondo come componente di un sistema stellare. E' meravigliosa così la perfetta corrispondenza delle leggi di Natura, sia che esse ci si rivelino all'una o all'altra estremità di una grande serie di fenomeni fisici, che hanno la loro sede nell'impercettibile, perchè troppo piccolo, o nell'incomprensibile, perchè troppo grande. L'opera del Whetham circoscrive i giusti confini della nostra conoscenza attuale. Scientifica e filosofica a un tempo, essa mette in grado qualsiasi persona colta di misurare rigorosamente il cammino percorso dal pensiero umano nell'indagine della Natura.

*REMO SANDRON, Editore — Milano-Palermo-Napoli-Genova*

# Filosofia biologica

DI

Félix Le Dantec

Traduzione autorizzata dal francese, introduzione e note del

Dott. GENNARO COSTANTINI

*Un volume in-8, di pagg. 264*

*L. 6.*

*SOMMARIO: Prefazioni del Traduttore e dell'Autore* — I metodi — *Studio obbiettivo dei corpi della natura — Analisi dei fenomeni naturali — Primo metodo di analisi dei fenomeni vitali: la legge approssimativa di assimilazione — Secondo metodo di analisi: decomposizione in funzioni: la legge rigorosa d'assimilazione funzionale. — Concordanza dei risultati ottenuti coi due metodi; accordo del sistema di Darwin con quello di Lamarck — Terzo punto di vista: l'energetico.* — I fatti — *Confronto dei fenomeni vitali con quelli della natura bruta — L'evoluzione della materia vivente e la materia bruta — La bipolarità della materia vivente e la natura bruta — La formazione delle specie e l'apparizione della vita.*

Félix Le Dantec è uno dei più geniali rappresentanti della nuova tendenza filosofica, che, abbandonando le pure speculazioni dello spirito, si eleva ai concetti di ordine più generale per un processo continuativamente logico, che trova tutti i suoi punti d'appoggio su fatti ben controllati. Un tempo si confondeva questa tendenza nuova, denotata oramai come *filosofia biologica*, col grossolano e limitato *materialismo*; oggi si comprende quali risultati d'ordine generale può dare invece il lavoro di sintesi del pensiero, quando si fa alleato del metodo sperimentale.

La prima parte del magistrale volume contiene una esposizione meravigliosamente evidente dei metodi adoperati in biologia, esposizione per mezzo della quale il lettore intelligente si trova subito in grado di intendere il semplice ed elegante linguaggio scientifico adoperato dall'Autore, e le questioni che formano il complesso problema della vita e della sua filosofia. Seguendo il metodo che il Le Dantec chiama artificiale, egli considera la *vita* come uno qualunque dei fenomeni naturali, seguendo poi il metodo naturale, considera invece la scienza biologica in sè. Il primo metodo dà, come risultato, delle leggi *approssimative* di assimilazione e di eredità, che vengono corrette con le leggi di variazione e dei caratteri acquisiti; il secondo metodo conduce invece alla legge rigorosa di *assimilazione funzionale* o di *eredità dei caratteri acquisiti*.

La seconda parte del volume si occupa invece dei fatti, esponendo i fenomeni più intimi della materia organica, la struttura dell'unità vitale.

L'Autore arriva così al problema dell'apparizione della vita, schierandosi risolutamente fra coloro i quali sostengono logicamente che la vita dovette per necessità prendere origine dalla materia inorganica, e affermando che l'ambiente scientifico è oramai preparato a questa scoperta, che sarà senza dubbio la più importante di tutte le conquiste del pensiero umano.

*REMO SANDRON, Editore — Milano-Palermo-Napoli-Genova*

# Lo studio dell'Uomo

## Introduzione all'Etnologia

DI

**Alfred H. Haddon**

Traduzione autorizzata dall'inglese, prefazione, aggiunte e note del

Prof. ANDREA GIARDINA

Ordinario di Anatomia e Fisiologia comparate alla R. Università di Pavia.

*Un vol. in-8, di pagg. XXIV-396 con 13 tavole e 45 illustrazioni intercalate.*

L. 9.

*SOMMARIO: Avvertimento del Traduttore — Prefazione dell'Autore — Introduzione — Delle misure e della loro importanza in antropologia — Il colore dei capelli e degli occhi — Il valore della forma del capo in antropologia — Il naso — L'etnografia del distretto della Dordogna — L'evoluzione del carro — L'origine del carro irlandese — Giuochi e giocattoli — I giuochi con canto dei fanciulli — «Il ponte di Londra» sacrifizio di costruzione — «Tiragli un secchio d'acqua» culto dell'acqua — Giuochi d'amore — Giuochi funerari — Suggerimenti pratici per eseguire ricerche etnografiche.*

ALFRED H. HADDON ha voluto mostrare non già allo scienziato, non già al tecnico, ma a quella deliziosamente indefinibile persona che è «il lettore intelligente» i mezzi coi quali alcune parti del soggetto vanno studiate. E il lettore intelligente, profano di antropologia, troverà in questo libro del chiaro Autore tutto quanto gli è necessario a ben comprendere che cosa sia l'Etnologia, quali i metodi da essa seguiti, quali i suoi risultati, quale la sua importanza.

I primi capitoli del volume considerano l'aspetto più generale del problema, quello strettamente antropologico; discutendo il valore delle misure, il colorito dei capelli e degli occhi, la forma del capo, tutti i caratteri somatici insomma, che formano il fondamento principale dell'antropologia generale. Questa parte è rapida, è come una preparazione per il lettore, il quale giunge in breve alla parte più interessante, più pittoresca del libro, e nello stesso tempo più estesa.

Sono pochi gli argomenti che l'A. prende a trattare in questa parte, però essi sono approfonditi e completati per ogni verso. Per lo più riflettono quelle manifestazioni universali comprese sotto la denominazione di *giuochi*. In questo campo l'etnologia e il *folk-lore* si stendono la mano a vicenda, formando un tutto di grande interesse per qualsiasi genere di lettori.

Insomma, la prima parte del volume è quella che si presenta più austeramente scientifica, sebbene sempre alla portata di qualsiasi persona colta. La seconda parte, pur conservando il carattere scientifico indispensabile a un'opera di tanta importanza, rasenta invece il genere letterario, e diletterà specialmente chi ama di conoscere e comparare le abitudini dei popoli.

*REMO SANDRON, Editore — Milano-Palermo-Napoli-Genova*

## L'INDAGINE MODERNA — XIII.

# La psicologia dei sentimenti

DI

Theodule Ribot

Traduzione italiana di

F. M. C.

*Un vol. in-8, di pagg. 448*

L. 7,50.

*SOMMARIO: Prefazione dei Traduttori e dell'Autore.* — Introduzione: *l'Evoluzione della vita affettiva.*—Psicologia generale.—*Il dolore fisico.—Il dolore morale, affanno (tristezza). — Il piacere. — Piaceri e dolori morbosi. — Gli stati neutri.—Conclusioni sul piacere e sul dolore. — Natura dell'emozione.—Condizioni interne dell'emozione. — Condizioni esterne dell'emozione. — Le classificazioni. — La memoria affettiva. — I sentimenti e l'associazione delle idee.—L'astrazione delle emozioni.*— Psicologia speciale.—*Introduzione. — L'istinto di conservazione nella sua forma fisiologica. — L'istinto di conservazione nella sua forma difensiva: la Paura. — L'istinto di conservazione nella sua forma offensiva: la Collera.— La simpatia e l'emozione tenera. — L'«io» e le manifestazioni affettive. — L'istinto sessuale. — Passaggio dalle emozioni semplici alle emozioni complesse. — I sentimenti sociali e morali. — Il sentimento religioso. — Il sentimento estetico. — Il sentimento intellettuale.—I caratteri normali. — I caratteri anormali e morbosi. — La dissoluzione della vita affettiva.— Conclusione.*

In quest'opera, che può riguardarsi ormai classica, l'illustre Autore si propone di studiare la parte meno progredita e più oscura della Psicologia empirica, cioè quella che riguarda i sentimenti. Egli, schierandosi fra i seguaci della scuola fisiologica, riconduce tutti gli stati affettivi a condizioni biologiche e li considera come l'espressione diretta e immediata della vita vegetativa.— Nella prima parte tratta delle manifestazioni più generali, che caratterizzano questa forma della vita psichica, il piacere e il dolore nelle loro varie forme; poi della natura dell'emozione, stato complesso, che corrisponde alla percezione nel mondo teoretico.—Nella seconda parte esamina con ricchezza di particolari e con pazienti e spesso geniali ricerche le emozioni speciali, seguendone lo sviluppo e la degenerazione, mostrando come dal semplice al complesso, dal normale al patologico si segua sempre un unico cammino.

Quest'opera per la sua importanza è divenuta ormai indispensabile non solo agli specialisti, ma anche ad ogni persona mediocremente colta; perciò ci siamo indotti a pubblicarne una fedele traduzione, che, rendendola di più facile accesso ai lettori italiani, la farà sempre più diffusa e popolare.

*REMO SANDRON, Editore—Milano-Palermo-Napoli-Genova*

# L'INDAGINE MODERNA — XIV.

## Il Vitalismo

### Storia e dottrina

DI

**Hans Driesch**

Traduzione italiana del

Dr. MARIO STENTA

con aggiunte dell'Autore

*Un vol. in-8, di pagg. XXIV-428*

*L. 9.*

*SOMMARIO:* Preludio critico: *Le specie delle finalità* — La storia del vitalismo: *Il vecchio vitalismo — La critica e la reazione materialista — Lotze. Claude Bernard — Il materialismo darwinista — Sguardo sulla psicologia — Il nuovo vitalismo* — La dottrina del vitalismo: *Preliminari — Le prove dell'autonomia dei processi vitali dedotte dalla restituzione — Le prove dell'autonomia della vita desunte dall'analisi dei movimenti organici.*

La dottrina vitalista di Hans Driesch, quale fu svolta dall'A. in numerose pubblicazioni di ricerche speciali e in opere riassuntive, rappresenta uno dei più profondi e seri tentativi di caratterizzare e formulare l'essenza del fenomeno della vita organica, che siano comparsi nella storia della biologia. La tesi centrale di questo vitalismo, che è la negazione e il superamento del meccanismo nella biologia, è l'affermazione di un fattore naturale autonomo proprio degli organismi, di una *entelechia*, operante accanto alle forze fisiche e chimiche negli esseri viventi; fattore naturale non psichico nè metafisico, la cui esistenza si deduce necessariamente da taluni interessantissimi fatti sperimentali nel campo della fisiologia e dell'embriologia animale.

Il volume che qui presentiamo al pubblico contiene una completa esposizione riassuntiva della dottrina vitalista del Driesch, ed è senza dubbio l'opera più generalmente accessibile dell'autore. La trattazione è suddivisa in due parti. La prima tratta la Storia delle teorie vitaliste da Aristotele (che al pari dei moderni ricercatori fu condotto dallo studio dell'embriologia ad ammettere un'autonomia nei viventi) fino ai nostri giorni; ed è molto importante per una retta comprensione del valore storico e reale del vitalismo. La seconda espone la Dottrina vitalista del Driesch, descrivendo dapprima le varie serie di fatti sperimentali sui quali essa si fonda e discutendoli; e fornisce da ultimo la giustificazione scientifica e filosofica dell'autonomia vitale nella natura.

La traduzione, nella quale fu tenuto conto del più recente sviluppo dato dal Driesch alla sua teoria, si avvantaggia sull'originale tedesco per varie importanti aggiunte fornite dall'autore. Nelle numerose note in fondo al volume il traduttore, oltre a dare una ricca bibliografia, ha portato qualche contributo originale nell'apprezzamento storico di taluni degli autori citati.

*REMO SANDRON, Editore — Milano-Palermo-Napoli-Genova*

## L'INDAGINE MODERNA — XV.

# La famiglia italiana

## nei secoli decimoquinto e decimosesto

DI

**Nino Tamassia**

*Un vol. in-8, di pagg. XX-374*

*L. 9.*

*SOMMARIO: Prefazione — Bibliografia — Il popolo italiano nei primi due secoli dell'età moderna — Delinquenza, vendetta privata, morale e religione — Leggi e diritto. Giudici, avvocati e notai — L'unità familiare — Il matrimonio — Vita coniugale. Separazione, divorzio, seconde nozze — Il concubinato. Figli naturali e adottivi — Genitori e figli — Donne e doti — Le monache — La vedova — Le persone di servizio.*

Quest'opera originale del Tamassia è di argomento nuovissimo, e viene a completare la serie di studi che si son fatti sulle varie manifestazioni esteriori del Rinascimento italiano. Su quest'epoca possediamo non pochi pregevoli studi, che ce ne fanno conoscere la politica, le arti, le lettere, e anche l'ambiente pubblico, manifestantesi nelle relazioni mondane, nelle feste, nelle gare e nelle guerre e guerricciuole. Ma pochi autori hanno varcato il limitare domestico, e l'ordinamento intimo della famiglia e le familiari usanze e abitudini nei secoli decimoquinto e decimosesto sono rimasti sino ad ora avvolti quasi nell'ombra.

Lo studio del Tamassia ci rivela un mondo domestico in cui la vita antica va spegnendosi, e la nuova sorge in contrasto fiero contro di essa. È un'epoca di transizione, dominata ancora da pregiudizi e usanze medioevali, tra i quali qualche volta si leva una folata di vento fresco e vibrante.

È un libro questo di contenuto certamente storico, ma questo contenuto è nuovo anche per le persone più colte, perchè pazientemente raccolto nelle biblioteche e specialmente negli archivi. L'Autore si intrattiene della delinquenza, della vendetta privata, della morale e della religione di quei due secoli, e delle leggi e delle abitudini che a tali argomenti si riferiscono, per studiare poi intimamente il matrimonio e la vita coniugale, gli strappi ad essa fatti, le separazioni, i divorzi, il concubinaggio frequente e le relazioni tra genitori e figli, sia legittimi che naturali o adottivi. Molte pagine sono consacrate allo scabroso argomento delle doti e della vita monastica femminile, la quale, più che una quistione di fede, era divenuta una quistione economica, per l'avidità dei parenti, dei fratelli specialmente. Lo stato di vedovanza è studiato anch'esso in tutte le sue necessità, nè è trascurato l'argomento delle persone di servizio, in intima relazione con la vita familiare di tutti i tempi.

Lo studio profondo, accurato, è abbondantemente documentato con note e con una larghissima bibliografia.

*REMO SANDRON, Editore — Milano-Palermo Napoli-Genova*

*SOMMARIO: Prefazione — Pensiero filosofico e scientifico — Una considerazione psico-fisiologica — Memoria — Riproduzione ed associazione — Riflesso, istinto, volontà, io — Lo sviluppo dell'individualità nell'ambiente naturale e civile — L'accrescimento della vita rappresentativa — Conoscenza ed errore — Il concetto — Sensazione, intuizione, fantasia — Adattamento del pensiero ai fatti e loro rapporto — Degli esperimenti sul pensiero — L'esperimento psichico e il suo motivo fondamentale — Somiglianza ed analogia quali motivi fondamentali dell'investigazione — L'ipotesi — Il problema — I presupposti de l'indagine — Diversi modi di indagare — Deduzione ed induzione alla luce della psicologia — Numero e misura — Lo spazio fisiologico in opposizione al metrico — Della psicologia e dello sviluppo naturale della geometria — Spazio e geometria dal punto di vista della ricerca scientifica — Il tempo fisiologico in opposto al metrico — Tempo e spazio fisicamente considerati — Senso e valore delle leggi naturali — Indice sistematico — Indice dei nomi.*

Per circa quaranta anni Ernst Mach, dettando lezioni di fisica all'Università di Vienna e occupandosi dei rigidi esperimenti relativi alla scienza da lui professata, ha avuto l'agio di riflettere al metodo col quale la scienza in genere progredisce. Egli, che non restrinse il suo pensiero a un solo ordine di ricerche, non volle mai essere prigioniero di alcun sistema, e si accinse in questo suo libro, a tentare una spiegazione filosofica della metodologia delle scienze naturali.

Tra le molte formule filosofiche, infatti, che nel corso del tempo si sono imposte anche alle scienze positive, ve ne sono parecchie, fors'anche molte, che gli stessi filosofi alieni da preconcetti riconoscono come errori. Abbarbicate alle scienze naturali, queste vecchie formule si sono fossilizzate, e sembrano quasi circoscritte da imprendibili difese, al sicuro da ogni attacco. Ma lo spirito nuovo ha il dovere di bandirle dalle ricerche scientifiche, chè esse non sono soltanto inutili, ma anche dannose, poichè, anche astrazion facendo del resto, fanno formulare dei problemi oziosi, che esauriscono il pensiero in ricerche infeconde.

Il libro del Mach è scritto adunque soprattutto nell'interesse della metodologia delle scienze naturali. Il naturalista ha bisogno di aver coscienza dei procedimenti, dei metodi coi quali egli acquista ed estende le sue conoscenze. Per ottener tale scopo è necessario ch'egli non limiti la sua indagine alla sua scienza particolare, ma la estenda anche a tutte le altre scienze, a quelle più affini specialmente. .. questo l'incitamento che il Mach fa a tutti i cultori delle scienze fisiche e naturali, mettendoli in guardia contro gli errori già stabiliti, contro i quali nessuno si leva, perchè i secoli li hanno fatti circondare dal rispetto di tutti.

# Conoscenza ed errore

## Linee di una psicologia dell'indagine

DI

**Ernst Mach**

Traduzione integrale autorizzata

di

AURELIO PELAZZA

*Un vol. in-8.*

*L. 10.*


*REMO SANDRON, Editore — Milano-Palermo-Napoli-Genova*

# L'INDAGINE MODERNA — XXII.

Psicologia del sesso.

## L' Evoluzione del pudore. I fenomeni della periodicità sessuale. L'auto-erotismo.

DI

**Havelock Ellis**

Traduzione di

C. DEL SOLDATO

autorizzata dalla terza edizione inglese, e riveduta ed aumentata dall'Autore.

*Un vol. in 8, di pagg. XVI-359, con 13 tavole fuori testo e ritratto dell'Autore*

L. 8.

*SOMMARIO:* L'Evoluzione del pudore: *Defini-*
*zione. — Significato. — Varii fenomeni del pu-*
*dore in epoche e razze diverse. — Il pudore co-*
*me timore. — Nei bambini. — Negli animali. —*
*La Venere de' Medici. — Il pudore e la periodi-*
*cità sessuale. — Rapporti sessuali primitivi. —*
*Civetteria. — Fascino sessuale del pudore. — Pu-*
*dore e impulso erotico femminile. — Pudore e*
*timore di disgusto. — Pudore dei selvaggi nel*
*mangiare. — Regione sacro-pubica. — Velo alla*
*faccia. — Ornamenti. — Fattore economico. — Ci-*
*viltà e pudore. — Rituale sociale. — Rossore. —*
*Oscurità. — Coefficienti del pudore. — Avvenire*
*del pudore. — Il pudore elemento essenziale del-*
*l'amore.* — Fenomeni della periodicità sessuale:
*Ritmi fisiologici e psicologici — Mestruazione. —*
*Futuro ciclo intermestruale. — Mestruazione ne-*
*gli animali. — Cause. — Mestruazione ed ovula-*
*zione. — Mestruazione ed ardore sessuale. — Un*
*ciclo mensile nell' uomo. — Malattie. — Ritmi*
*mensili, settimanali e quindicinali. — Ritmo ses-*
*suale annuo negli animali e nell' uomo. — Pri-*
*mavera ed autunno. — Feste erotiche stagionali. —*
*Variazione dei concepimenti e delle nascite. —*
*Periodicità delle emissioni notturne. — Periodi-*
*cità dei ratti. — Altri fenomeni stagionali e loro*
*cause.* — Auto-erotismo: *Definizione. — Mastur-*
*bazione. — Fenomeni auto-erotici negli animali. —*
*Tra i selvaggi. — Tra i barbari. — Strumenti*
*per ottenere sodisfacimento auto erotico. — Il ca-*
*valcare. — Il viaggiare in treno. — La macchina*
*da cucire. — La bicicletta.* — Delectatio morosa.
*— Fantasticherie* — Pollutio. — *Eccitamento nel*
*sonno. — Sogni erotici negli uomini e nelle don-*
*ne. — Isterismo. — Antiche dottrine. — Nuove*
*dottrine. — L'isterismo nelle persone normali. —*
*Basi fisiologiche dell'isterismo. — Masturbazione*
*nell'infanzia. — Nella fanciullezza. — È più fre-*
*quente nei maschi o nelle femine? — Distribu-*
*zione sessuale della masturbazione. — Danni at-*
*tribuitile. — Conseguenze. — Nevrastenia e ma-*
*sturbazione. — Casi tipici. — I Greci e la ma-*
*sturbazione. — I teologi cattolici. — I Maomet-*
*tani. — Attitudine della scienza moderna. — In*
*che senso la masturbazione è normale? — Ap-*
*pendice A: Influenza della mestruazione nella*
*posizione della Donna.* — Appendice B: *Periodi-*
*cità sessuale nell' Uomo.* — Appendice C: *Il fat-*
*tore auto-erotico nella religione.*

È questa un'opera magistrale alla quale l'A. ha consacrato tutta la sua vita. L'opera comprende ben 7 grandi volumi, i quali però formano ognuno argomento a sè. A questo primo volume seguiranno nella presente raccolta anche gli altri.

*REMO SANDRON, Editore — Milano-Palermo-Napoli-Genova*

*SOMMARIO: Prefazione all'edizione italiana — Avvertenza della traduttrice — Note autobiografiche* — SAGGI STORICI E BIOGRAFICI — *Gli albori della Chimica* — Gli elementi — *I grandi Chimici londinesi* — I. Boyle e Cavendish — II. Davy e Graham — *Joseph Black: la sua vita e la sua opera — Lord Kelvin — Pierre Eugène Marcelin Berthelot (1827-1907) — Stanislao Cannizzaro* — SAGGI CHIMICI — *Come si fanno le scoperte — I raggi Becquerel — Che cosa è un elemento? — Configurazione periodica degli elementi — Radio e suoi prodotti — Che cos'è l'elettricità? — L'aurora boreale — Le funzioni di un'Università.*

LA Chimica è diventata forse la più importante scienza del nostro tempo, dopo che si è ben determinata la tendenza a unificare i suoi principii con quelli della fisica, dando origine alla scienza *fisico-chimica*, che ci riserva forse la spiegazione ultima sull'essenza e sulla struttura della materia — Ora questi saggi di *volgarizzazione* dell'illustre sir W. Ramsay, sono quanto di meglio si possa desiderare per renderci familiari i principii a cui la nuova scienza s'informa, e per farci conoscere la via da essa seguita nella sua trasformazione. Attraverso le biografie dei più grandi chimici, che ci interessano non solo per i loro lavori scientifici, ma anche per la loro vita privata, noi vediamo le successive conquiste dell'uomo in questo campo. I saggi puramente scientifici poi ci mostrano con somma chiarezza che cosa ora la Chimica sia divenuta, e ci fanno intravedere il cammino che resta ancora da percorrere. — Aggiungiamo infine che, come quasi tutti i libri scientifici dei sommi, questo del Ramsay, oltre che l'interesse particolare che può destare nel chimico, ha un'importanza massima nel campo della filosofia naturale.

# Chimica e chimici

## Saggi storici e critici

DI

**William Ramsay H. C. B.**

Traduzione autorizzata sulla 2ª edizione inglese della Dott.

CLARA GIUA LOLLINI

Con aggiunto un capitolo originale della traduttrice su

STANISLAO CANNIZZARO

e ritratto dell'Autore

*Un vol. in-8, di pagg. VIII-294*

*L. 5.*

*REMO SANDRON, Editore — Milano-Palermo-Napoli-Genova*

*Maggio 1914*

# EDIZIONI SANDRON

## Estratto dal Catalogo generale.

### Filosofia — Scienze — Sociologia — Pedagogia.

**Giuseppe Aliani**
L'abitudine nell'educazione L. 1 —

**Giuseppe Alongi**
La mafia... L. 3 —

**Giovanni Amadori Virgilj**
Il sentimento imperialista L. 2 50

**Giovanni Battista Baccioni**
Igiene degli alimenti... L. 1 50

**F. Bellomia Barone**
Il problema fondamentale dell'essere... L. 2 —

**Augusto Bebel**
La donna e il socialismo L. 4 —

**Roberto Benzoni**
Il sapere empirico... L. 3 50
La morale nella moda » — 50
Psicologia e Pedagogia » — 50

**Ernesto Bernheim**
La storiografia e la filosofia della Storia... L. 5 —

**Andrea Bertoli**
Voci al deserto... L. 3 —

**Daniele Bettinelli**
Lettere didattico-pedagogiche L. 1 —

**Lorenzo Bettini**
Sull'indirizzo pedagogico moderno... L. 2 —

**Ivanoe Bonomi**
La finanza locale e i suoi problemi... L. 3 —

**Enrico Bruni**
Socialismo e diritto privato L. 3 —

**Gabriele Buccola**
La dottrina dell'eredità e i fenomeni psicologici. L. 2 50

**Orazio Buonvino**
Il giornalismo contemporaneo L. 5 —

**Edoardo Buzzanca**
Funzione pedagogica della scienza in rapporto al fattore economico e religioso L. 5 —

**Edoardo Caird**
Hegel... L. 5 —

**Giovanni Calò**
Il problema della libertà nel pensiero contemporaneo L. 2 50

**Carlo Caselli**
La lettura del pensiero L. 1 —
Affettività degli animali » 1 —

**Carlo Cassola**
La formazione dei prezzi nel commercio... L. 3 —

**Giovanni Cesca**
Filosofia dell'azione... L. 4 —

**Alessandro Chiappelli**
Voci del nostro tempo L. 3 —

**Francesco Chiofalo**
Saggi di educazione infantile L. 1 —

**Napoleone Colajanni**
Gli avvenimenti di Sicilia e le loro cause... L. 2 —
Settentrionali e Meridionali L. 1 —
Politica coloniale... » 3 50
Nel regno della Mafia » 1 —
Il Socialismo... » 4 —
Per la economia nazionale L. 3 —
Per la razza maledetta » — 50

**Pompeo Colajanni**
La statistica delle mercedi negli infortuni del lavoro L. 1 —

**Giovanni Amos Comenius**
Didactica magna... L. 4 50

**Benedetto Croce**
Materialismo storico ed economia marxistica... L. 4 —

**Antonino Cutrera**
Storia della prostituzione in Sicilia... L. 2 50

**Giuseppe D'Aguanno**
Filosofia morale e giuridica in Oriente e in Grecia L. 4 —

**Riccardo Dalla Volta**
Saggi economici e finanziari sull'Inghilterra... L. 5 —

**Edmondo De Amicis**
Il 1. maggio... L. — 50

**Giuseppe De Felice**
Principii di sociologia criminale... L. 1 50

**Guglielmo De Greef**
Regime parlamentare e regime rappresentativo L. 1 —

**Francesco De Gregorio**
Tornerà Dio!... L. — 80

**Carlo Dejob**
La lezione di cose... L. 4 —

**Nicodemo Del Vasto**
I delitti contro la folla L. 2 50

**Edmondo Demolins e Fausto Squillace**
Il popolo meridionale. L. 2 50

**Sante De Sanctis**
La mimica del pensiero L. 2 —

**Francesco De Sarlo e Giovanni Calò**
Princ. di scienza etica L. 5 —
La patologia mentale... » 2 50

**Hugo De Vries**
Specie e varietà e loro origine per mutazioni... L. 16 —

**Giuseppina Di Lagni**
Il pensiero pedagogico di Giovanni Milton... L. 2 —

**Hans Driesch**
Il vitalismo... L. 8 —

**Havelock Ellis**
Psicologia del sesso. L'evoluzione del pudore. I fenomeni della periodicità sessuale. L'auto-Erotismo L. 6 —
L'Uomo e la Donna... » 5 —

**Ralph Waldo Emerson**
Energia morale... L. 3 —
Enciclopedia delle Scienze filosofiche. Vol. I. Logica L. 10 —

**Federico Engels**
Il socialismo scientifico L. 3 —

**Cesare Facchini**
Degli eserciti permanenti L. 2 —

**Giuseppe Fanciulli**
La perizia psichiatrica L. 2 50

**Giovanni Fasti**
Dal vecchio al nuovo L. 2 50

**Vito Fazio-Allmayer**
Galileo Galilei... L. 4 —
Materia e sensazione... » 3 —

**Gaetano Fazzari**
Breve Storia della matematica dai tempi antichi al Medio Evo... L. 4 —

**Carlo Fenizia**
L'evoluzione biologica e le sue prove di fatto... L. [illegible]

**Carlo Francesco Ferraris**
Il materialismo storico e lo stato... L. [illegible]
La teoria del decentramento amministrativo L. [illegible]

**Enrico Ferri**
Discordie positiviste sul socialismo ........ L. 1 —

**Nicola Fornelli**
L'opera di Augusto Comte L. 3 —

**Antonio Frigieri**
Il socialismo. Dialoghi L. 1 20

**Gabriele Gabrielli**
Scritti di pedagogia e didattica L. 2 —
Per introdurre il lavoro manuale ........ L. 1 —
La riforma delle scuole normali ........ L. 1 50
Lo Stato e l'educazione » 1 —
Sui criteri scientifici dell'educazione morale ...... L. 1 —

**Alfredo Galletti e Gaetano Salvemini**
La riforma della scuola media L. 6 50

**G. B. Garassini**
La Dinamica della coscienza morale nell'età della scuola 2 volumi ........ L. 8 —

**Otto Gaupp**
Spencer ........ L. 4 —

**Giovanni Gentile**
L'insegnamento della filosofia nei licei ........ L. 3 —
Per la scuola primaria di Stato L. 1 —
Scuola e Filosofia ...... » 5 —

**Rosario Giglio**
Il delitto — Studio filosofico giuridico ........ L. 1 —

**Corrado Gini**
Il sesso dal punto di vista statistico ........ L. 8 —

**Melchiorre Gioia**
Teoria civile e penale del divorzio ........ L. 1 25
Sul caro dei viveri e sul libero commercio inglese.. L. 1 20

**Liborio Giuffrè**
La medicina sociale e le malattie del lavoro.... L. — 50

**Balbino Giuliano**
La religiosità dello spirito L. 1 50

**Ezio Maria Gray**
Storia delle scienze antropologiche ........ L. 1 50

**Cosmo Guastella**
Sui limiti e l'oggetto della conoscenza a priori.. L. 5 —
Filosofia della metafisica L. 20 —

**Yves Guyot**
La tirannide socialista L. 1 50
I principii dell'89 e il socialismo ........ L. 1 50

**Alfredo H. Haddon**
Lo studio dell'Uomo . L. 9 —

**Agostino Hamon**
Psicologia del militare di professione ........ L. 2 50

**G. F. Herbart**
Pedagogia generale dedotta dal fine dell'educazione 1806 L. 3 —

**Giov. Goffredo Herder**
Le dottrine sull'educazione L. 2 50

**Edmund König**
Wundt ........ L. 4 —
I socialisti al Commissario Civile per la Sicilia — Memorandum ........ L. — 50

**José Ingegnieros**
Nuova classificazione dei delinquenti ........ L. 1 50

**Giovanni Jaurès**
Studi socialisti ........ L. 3 —

**Hermann Hugo Kantorowicz**
La lotta per la scienza del diritto ........ L. 2 50

**Luciano Laberthonnière**
Saggi di filosofia religiosa L. 3 50

**Arturo Labriola**
La teoria del valore di Carlo Marx ........ L. 3 —

**Emanuele Latino**
Il lavoro manuale e il problema educativo........ L. 3 50

**Felice Le Dantec**
Filosofia biologica...... L. 5 —

**Armando Lenzi**
Saggio sul pensiero e sull'opera pedagogica di G. E. Pestalozzi ........ L. 2 —

**Enrico Leone**
Il sindacalismo ........ L. 2 50

**Giovanni Lerda**
Influenza del cristianesimo sull'economia ........ L. 1 —

**Aleardo Lodi**
Studiamo il fanciullo L. — 60

**Jacques Loeb**
Fisiologia comparata del cervello e psicologia comparata L. 7 50

**Giacomo Lo Forte**
La vita delle piante... L. 1 50

**Cesare Lombroso**
Genio e degenerazione L. 5 —
Nuovi studi sul genio » 6 —
La funzione sociale del delitto L. — 50

**Achille Loria**
Marx e la sua dottrina L. 2 —
Il movimento operaio. » 2 —

**Filippo Lo Vetere**
Il movimento agricolo siciliano L. 1 —

**Ernesto Lugaro**
I problemi odierni della Psichiatria........ L. 7 50

**Malvert**
Scienza e religione..... L. 2 50

**Giuseppe Manacorda**
Storia della Scuola in Italia. Vol. I, Il Medio Evo L. 10 —

**Giovanni Marchesini**
La teoria dell'utile..... L. 3 —

**Carlo Marx**
Il Capitale (Estratti).. L. 2 —

**Giuseppe Mazzarelli**
La vita animale sulle terre emerse........ L. 2 —

**Roberto Michels**
Saggi economico-statistici sulle classi popolari....... L. 3 —

**Enrico Morselli**
La « pretesa » bancarotta della scienza........ L. — 50

**Giuseppe Emanuele Modigliani**
La fine della lotta per la vita tra gli uomini....... L. 2 —

**Jacopo Moleschott**
Per gli amici miei...... L. 3 —

**Giacomo Montalto**
La questione Sociale e il partito socialista........ L. — 50

**Michele De Montaigne**
I saggi sull'educazione L. 1 50

**Giulio de Montemayor**
Storia del diritto naturale L. 7 50

**Mario Morasso**
Contro quelli che non hanno e che non sanno .... L. 4 —

**Alfredo Niceforo**
La delinquenza in Sardegna L. 3 —
L'Italia barbara contemporanea L. 2 —
Ricerche sui contadini » 3 —

**Berta Novich**
Maternità e lavoro..... L. 3 50

**Giacomo Novicow**
Coscienza e volontà sociali L. 4 —

**Giacomo Pagano**
Le miniere e il diritto di proprietà........ L. 5 —

**Giovanni Palermo**
Cooperazione........ L. 1 —

**Roberto Pallottino**
Le case popolari........ L. 3 —

**Maffeo Pantaleoni**
Scritti varii di economia L. 4 —
— (Serie seconda)........ » 5 —

**Giulio Cesare Paoli**
Idea dell'Universo..... L. 5 —
— (Note)........ » 3 —
Di alcune importanti quistioni scientifiche........ L. 3 —
Fatti e concetti come principii L. 2 50

**Fortunato Parlato Alessi**
La genesi della legislazione sociale........ L. 2 50

**Antonio Pastorello**
Contro l'alcoolismo.... L. — 50

**L. Mariano Patrizi**
Nell'estetica e nella scienza L. 4 —

**Simone N. Patten**
Teoria delle forze sociali L. 4 —

**Friedrich Paulsen**
Kant.................... L. 6 50

**Riccardo Paura**
La Vita e la Scuola.... L. 3 50

**Giulio Payot**
L'educazione della volontà. L. 3 —

**Giuseppe Pecchio**
Storia della economia pubblica in Italia.............. L. 1 20

**Aurelio Pelazza**
La reazione odierna contro la concezione meccanica della natura.................. L. 1 50

**Giacomo Perticone**
L'opera di Mario Rapisardi L. 2 —

**Augusto Piccioni**
Luci pedagogiche...... L. 2 —

**Luigi Pignatelli**
Saggio sul sentimento della natura................ L. 1 50

**Francesco Pisani**
Un esperimento di colonizzazione in Tripolitania L. 1 —

**Giuseppe Portigliotti**
San Francesco d'Assisi e le epidemie mistiche del Medio Evo....................... L. 2 50

**Francesco Porro**
Evoluzione Cosmica... L. 1 50

**Giovanni Preziosi**
Il problema dell'Italia d'oggi L. 2 50
La disoccupazione...... L. 3 —

**Amilcare Puviani**
Teoria della illusione finanziaria L. 2 —

**Federico Raffaele**
L'individuo e la specie L. 2 —

**William Ramsay**
Chimica e Chimici..... L. 5 —

**Antonino Renda**
La questione meridionale L. 2 —

**Francesco Empedocle Restivo**
Il socialismo di Stato. L. 2 —

**Teodulo Ribot**
Le malattie della memoria L. 2 —
Le malattie della personalità L. 2 —
La logica dei sentimenti » 3 —
La psicologia dei sentimenti L. 7 50

**Aloisio Riehl**
Nietzsche.................. L. 4 —

**Eugenio Rignini**
Antisemitismo e semitismo L. 3 —

**Eugenio Rignano**
La sociologia nel corso di Filosofia positiva del Comte L. 1 —

**Pasquale Rossi**
Sociologia e psicologia collettiva...................... L. 5 —

**Enrico Ruta**
La psiche sociale....... L. 7 50

**Otto Salomon**
Il lavoro manuale educativo L. 3 —

**Salvatore Salomone Marino**
Costumi ed usanze dei contadini in Sicilia........ L. 4 —

**Francesco Scaduto**
Cesare Beccaria. Saggio di storia nel diritto penale L. 2 50

**Franc. Paolo Scaglione**
G. A. De Cosmi e F. Froebel L. — 50

**G. Scarano**
Importanza sociale della Medicina Militare.......... L. 1 —

**F. G. Schelling**
Quattordici Lezioni sull'insegnamento accademico L. 2 50

**Giuseppe Sergi**
Leopardi al lume della scienza L. 3 —
Problemi di scienza contemporanea..................... L. 2 50

**Ermanno Siebeck**
Aristotele.................. L. 4 —

**Giorgio Sorel**
Saggi di critica del marxismo L. 3 50
Insegnamenti sociali della economia contemporanea L. 3 50
Le illusioni del Progresso L. 2 50

**Herbert Spencer**
Istituzioni domestiche L. 5 —
Istituzioni cerimoniali » 3 —

**Fausto Squillace**
Le dottrine sociologiche L. 10 —
I problemi costituzionali della sociologia.............. L. 15 —
Il problema della psicologia collettiva e sociale. L. 1 50
La base economica della questione meridionale. L. 3 50
Dizionario di Sociologia » 12 —
La Moda..................... L. 2 50

**Heinz Starkenburg**
La miseria sessuale dei nostri tempi..................... L. 1 50

**Aurelio Stoppoloni**
Leone Tolstoi educatore L. 1 —

**Alberto Stratico**
Dell'educazione dei sentimenti L. 2 50

**Alberto Straticò**
Psicologia collettiva... » 2 50
Pedagogia sociale....... » 3 —
Estensioni e limiti del concetto di pedagogia ........ L. 3 —

**Nino Tamassia**
La famiglia italiana nei secoli XV e XVI.......... L. 9 —

**Ignazio Tambaro**
Le incompatibilità parlamentari L. 1 50

**Vincenzo Tangorra**
La teoria degli eccessi di produzione in G. M. Ortes L. 1 —

**Giuseppe Tarozzi**
La vita e il pensiero di Luigi Ferri..................... L. — 70
La varietà infinita dei fatti e la libertà morale... L. 1 50
La cultura intellettuale contemporanea........... L. 2 50
Il concetto dell'umanità » 1 —
L'organamento logico della scienza ................ L. 1 —
La filosofia del dolore e l'arte L. 1 —

**Achille Terracciano**
Lo sviluppo delle forme L. 1 50

**Nicola Terzaghi**
L'educazione presso i Greci L. 1 50

**Felice Tocco**
Studi kantiani........... L. 7 50

**Pasquale Turiello**
Il secolo XIX.......... L. 2 —

**Paolo Vecchia**
Ordinamenti scolastici stranieri all'educazione fisica L. — 50

**Silvio Venturi**
Le pazzie dell'uomo sociale L. 2 50

**Giuseppe Vigevani**
Per viver meglio...... L. 2 50
Ciò che non si deve nascondere alla gioventù ...... L. 2 —

**Filippo Virgilii**
Il problema agricolo e l'avvenire sociale.............. L. 4 —
La statistica nella odierna evoluzione sociale.... L. 15 —

**Alfredo Russel Wallace**
Il posto dell'Uomo nell'Universo.................... L. 7 50

**Guglielmo Cecil Dampier Whetham**
Lo stato attuale della Fisica L. 8 —

**Guglielmo Windelband**
Manuale di Storia della Filosofia 2 voll. ......... L. 15 —

**Guglielmo Wundt**
Ipnotismo e suggestione ........ L. 2 —

## Storia — Critica — Letteratura.

**Enrico Albanese**
La ferita di Garibaldi in Aspromonte ............ L. 2 —

**Carlo Augias**
L'eredità del secolo decimonono L. 3 50

**Orazio Bacci**
Prosa e prosatori ....... L. 3 50

**Paolo Bardazzi**
Felice Cavallotti nella vita, nella politica, nell'arte L. 3 —

**Giacomo Barzellotti**
Dal Rinascimento al Risorgimento ............ L. 5 —

**Antonio Beltramelli**
Un tempio d'amore ..... L. 2 —

**Ferruccio Boffi**
Il divenire dell'arte... L. 2 —

**Angelo Brofferio**
I primi quindici anni del Regno di Carlo Alberto L. 1 20

**Filippo Bucalo**
La riforma morale della Chiesa nel Medio Evo...... L. 3 —

**Guido Camozzi**
Il 14 luglio 1789. La presa della Bastiglia........ L. 1 50
La fuga di Varennes L. 1 —

**P. Carabellese**
Sulla vetta ierocratica del papato.................... L. 3 50

**Giovanni Caraselli**
Sull'origine dei popoli italici L. 1 —

**F. Cazzamini Mussi**
Alma Poësis ............ L. 3 50

**Giovanni Alfredo Cesareo**
La vita di Giacomo Leopardi L. 1 50

**Vitale Chialant**
Edmondo De Amicis educatore e artista ............ L. 2 —

**Francesco Colagrosso**
Esposizione del Canto VIII dell'Inferno............ L. 1 —

**Pitagora Conti**
Le istituzioni oratorie di Marco Fabio Quintiliano... L. 1 —

**Giuseppe Corradi**
Saggi di Storia ........ L. 2 —

**Vincenzo Crescimone**
Saggi critici e letterari L. 5 —

**Angelo De Gubernatis**
Mario Rapisardi........ L. — 50

**Pasquale Delnca**
La patria nostra. I liberatori L. 5 —

**Arnaldo Della Torre**
Il Cristianesimo in Italia dai filosofisti ai modernisti L. 6 —

**Federico De Roberto**
Il colore del tempo.... L. 3 —

**Giuseppe Di Rosa**
Il poeta dell'Uman Genio L. 1 —

**Eugenio Donadoni**
Ugo Foscolo pensatore, critico, poeta.................. L. 6 —

**Francesco D'Ovidio**
Rimpianti ............... » 4 —
Esposizione del Canto XX dell'Inferno............. L. 1 —

**Aemilii Dracontii Blossi**
Orestes, recognovit *C. Giarratano* ..................... L. 2 —

**Albert J. Edmunds**
I Vangeli di Budda e di Cristo per la prima volta paragonati negli originali. L. 7 50

**Giuseppe Ferraris**
Gioberti filosofo......... » 1 20

**Ludovico Fulci**
La dottrina di Tolstoi L. 1 —

**Lorenzo Gatta**
Il teatro in Italia (Dalle origini al Goldoni)..... L. 1 —
Guido Cavalcanti negli albori del «dolce stil novo» L. 1 —

**G. B. Grassi Bertazzi**
Giordano Bruno, il suo spirito e i suoi tempi....... L. 7 —

**Vincenzo Grossi**
Lingue e letterature degli odierni popoli dell'Africa L. 1 —

**Giuseppe Guerzoni**
Il terzo rinascimento.. L. 1 50

**Pietro Kropotkine**
La grande Rivoluzione L. 2 —

**Baldassare Labanca**
Saggi storici e biografici L. 4 —

**Giacomo Lo Forte**
La parabola del Volgo prodigo e del povero letterato L. — 50

**Mauro Macchi**
Le contraddizioni di Vincenzo Gioberti.............. L. 1 20

**Basilio Magni**
La Storia dell'Arte italiana dalle origini al Secolo XX L. 45 —

**Mâhâbhârata.** Episodi scelti tradotti e collegati col racconto dell'intero poema da **P. E. Pavolini**...... L. 3 —

**Alberto Mario**
La canzone di Garibaldi del D'Annunzio documentata L. 1 20

**Antonio Martino**
Commento filologico al canto XXV dell'Inferno di Dante L. 1 —

**Giuseppe Margani**
Il Corvo, di Edgardo Poe L. 1 50

**Andrea Maurici**
Il romanticismo in Sicilia L. 1 50

**Menandro**
Scene e frammenti, a cura di *C. O. Zuretti*.......... L. 4 50

**Guido Menasci**
L'arte italiana........... L. 5 —

**Giovanni Mestica**
Il Leopardi davanti alla critica L. 2 —

**Vincenzo Morello**
Nell'arte e nella vita. L. 4 —

**Luigi Natoli**
Prosa e prosatori siciliani nel secolo XVI........... L. 3 —

**Nel sesto centenario della visione dantesca, per Francesco Torraca, G. Ragusa Moleti, V. Graziadei, ecc.** L. 2 —

**Aldo Oberdorfer**
Saggio su Michelangiolo L. 2 50

**Enrico Onufrio**
Il sentimento della natura nel Poliziano.............. L. 1 50

**Pietro Orsi**
Cavour....................... L. 2 50

**Carlo Pascal**
Commentationes vergilianae L. 1 —
Figure e caratteri...... » 3 —

**Pietro Pellizzari**
Dei natali della patria italiana L. — 80

**Teofilo Petriella**
Il «Torquato Tasso» di W. Goethe............ ...... L. 3 —

**Giovanni Piazzi**
L'arte nella folla....... L. 4 —
Futura Italia............ » 1 50

**Giuseppe Pipitone Federico**
Di alcuni caratteri della letteratura in Sicilia nella prima metà del secolo XIX L. 1 50
Giovanni Meli (I tempi, la vita, le opere) ...... L. 4 —
Il naturalismo contemporaneo in letteratura........ L. 3 50
Victor Hugo.............. » 1 —

**Carlo Pisacane**
Ordinamento e costituzione delle milizie italiane.. L. 1 20

**Manfredi Porena**
Esposizione del Canto IX dell'Inferno.............. L. 1 —

**Mario Pratesi**
Ricordi veneziani....... L. 3 —

**Girolamo Ragusa Moleti**
Giosuè Carducci........ L. 1 —

**Salomone Reinach**
Orpheus. Storia generale delle religioni.............. L. 15 —

**Giuseppe Romano Catania**
Filippo Buonarroti..... L. 2 —

**Girolamo Rosina**
Mario Rapisardi......... L. — 75

**Paolo Savj Lopez**
Trovatori e poeti....... L. 3 —

**Domenico Scina**
Storia letteraria di Sicilia L. 2 —

**Scipio Sighele**
Idee e problemi di un positivista..................... L. 4 —

**Angelo Solerti**
Gli albori del melodramma L. 15 —

**Fausto Squillace**
La Moda.................... L. 2 50

**Giuseppe Tambara**
L'episodio di Guido da Montefeltro.................. L. — 50

**Giuseppe Taormina**
Ranieri e Leopardi.... L. 1 50

**Nicola Terzaghi**
Fabula....................... L. 5 —
Miti e leggende......... » 2 50

**Luigi Tonelli**
L'evoluzione del Teatro contemporaneo in Italia.. L. 3 —
La Tragedia di Gabriele d'Annunzio................. L. 3 —

**Cristina Trivulzi Belgioioso**
L'Italia e la rivoluzione italiana.................... L. 1 20

**Nunzio Vaccalluzzo**
Galileo Galilei nella poesia del suo secolo............ L. 3 —

**Felice Valletti**
La ginnastica in Roma L. 2 50

**Bruno Villanova d'Ardenghi**
Il teatro neo-idealistico L. 4 —

**Vittore Vittori**
Simboli wagneriani.... L. 3 —

**Stephan Witasek**
Principi di Estetica generale L. 6 —

**Albino Zenatti**
Intorno a Dante......... L. 3 —

# Poesia.

**Aristofane**
Gli Acarnesi. Versione poetica di *E. Romagnoli*.. L. 1 —

**Jolanda Bencivenni**
Canzoniere................ L. 1 50

**Ettore Boari**
Sicilia eroica............. L. — 50

**Massimo Bontempelli**
Verseggiando............ L. 1 —
Odi siciliane............. » 1 —

**Roberto Bracco**
Vecchi versetti.......... L. 3 —

Canti popolari greci, tradotti da *Nicolò Tommaseo* e da *P. E. Pavolini*...... L. 2 50

Canti popolari ungheresi scelti e tradotti da *Silvino Gigante* L. 2 —

Il canto divino (Bhâgavad-gita) trad. e comm. da *Oreste Nazari*........................ L. 1 50

**Giovanni Alfredo Cesareo**
Le consolatrici........... L. 4 —

**Guglielmo Felice Damiani**
La casa paterna......... L. 2 —
Le due fontane.......... » 1 50

**Pietro D'Angelantonio**
Viole del pensiero.... L. — 50

**Felice D'Onufrio**
Canzoniere................ L. 2 —

**Francesco Flamini**
Dopo il nembo........... L. 3 50

**Vincenzo Gerace**
Il fonte della vita...... L. 1 —

**Kalevala.** Versione ritmica di *Paolo Emilio Pavolini* L. 15 —

**Angelina Lanza**
La fonte di Mnemosine L. 3 —

**Achille Leto**
Piccole ali................. L. 2 —

**Paolo Lioy**
Le Perseidi............... L. 2 50

**Giuseppe Màrgani.**
Il Corvo di E. Poe.... L. 1 50

**Guido Menasci**
Poesia marinaresca..... L. 3 50

**F. G. Monachelli**
Infinito amore........... L. 1 —
Alta mente................ L. 1 —
Inno alla morte......... L. 1 —

**Marino Moretti**
Fraternità.................. L. 3 —

**Luigi Natoli**
Congedo................... L. 1 —

**Alessandro Petöfi**
Poesie....................... L. 10 —

**Romolo Quaglino**
Dialoghi d'esteta........ L. 1 —
Filottete................... » 2 50
Cibèle madre............. » 2 —

**Mario Rapisardi**
Poemi, liriche e traduzioni L. 15 —

**Valeri Flacci Balbi Setini**
Argonauticon (libri octo), recognovit *C. Giarratano* L. 15 —

**S. Sottile Tomaselli**
La Sfinge. Versi........ L. 2 —

**Alberto Straticò**
Il genio di Scanderbeg L. — 50

**Diego Valeri**
Le gaie tristezze........ L. 2 —

**Dionigio Verasani**
Italia — Carme........... L. 1 25

**Guido Vitali**
Foji staccati dar vocabbolario per commido de la Gioventù Studiosa.................. L. 2 —

**Walt Whitman**
Foglie di erba. Versione di *Luigi Gamberale*... L. 3 —

# Lettura amena per la gioventù.

## *Collezione « Giovinezza! »*

Quasi tutti i volumi possono acquistarsi elegantemente rilegati in tela, con fregio speciale; il prezzo, in tal caso, è aumentato di L. 1,50 per i volumi in-8 e di L. 1 per i volumi in-16.

**Vittorio Bacci**
Ricordi del Risorgimento Italiano...................... L. 2 —

**Manfredo Baccini**
Alla corte d'un gorilla L. 1 50

**Barbarus (Enrico Levi)**
Nel Paese dei Perticoni
in-8.......................... L. 2 50
in-16........................ » 2 —

**Berta Barbensi**
Leggende.................. L. 2 50
Sprizzi d'inchiostro... » 1 50

**Luigi Barberis**
Avventure del birmano Sam Dauk........................ L. 2 —

**Antonio Beltramelli**
Novelle del Bosco e della Palude....................... L. 2 —

**Davide Benassi**
Monelli veneziani...... L. 1 75

**Jolanda Bencivenni**
Duemila anni fa........ L. 3 50

**Enrico Augusto Berta**
Le sette strade.......... L. 3 —

**Giselda Borghi Parolio**
Rondinotti senza nido L. 2 —

**Garibaldo Bucco**
Sette bello................ L. 1 —

**Luigi Capuana**
Cardello, in-8............ L. 3 50
— in-16.......... » 2 50
State a sentire !.......... » 2 50
Gli « Americani » di Ràbbato
in-8...................... L. 4 —
in-16..................... » 2 50

**Carlo Caselli**
Diavolino, burattino misterioso
L. 1 50

**Alberto Cioci**
Birichinate................. L. 1 50

**Edoardo Conti**
Gianni il trovatello..... L. 2 —

**Erasmo Crottolina**
Micròbo..................... L. 2 —

**Carlo Dadone**
Il Talismano di Fefè
in 8°...................... L. 4 —
in 16°..................... » 3 —
Ninetto Bardi, l'avventuriero
in 8°...................... L. 3 50
in 16°..................... » 2 50

**Francesco Augusto De Benedetti**
Affetto...................... L. 3 50

**Giuseppe Errico**
Piccoli esuli d'Italia... L. 2 50

**Onorato Fava**
Il libro di Natale...... L. 2 50

**Pasquale Ferrara**
C'è chi sa.................. L. 1 —

**Ettore Ghiselli (Egisto Elletrich)**
Il Cacciatore in erba.. L. 2 50

**Nicolò Grillo**
Sotterra e fra le nubi.-L. 1 25

**Aristide Guidotti**
Tanto gentile e tanto onesta...
L. 2 —

**Andrea Gustarelli**
Memorie eterne......... L. 2 50

**Guglielmo Lattes**
Nuove avventure di Pulcinella
L. 2 50

**Amilcare Lauria**
Il signorino............... L. 2 50
Cuori d'artisti............ » 1 —

**Paolo Lioy**
In alto ! (Nelle montagne)
L. 3 —

**Paolo e Vittorio Margueritte**
Pum in-8.................. L. 3,50
» in-16.................. » 2,50
Nini in-8.................. » 3,50
» in-16.................. » 2,50

**Guido Menasci**
Tra i pirati del Ryf... L. 3 —
Annata di Gloria in-8 » 3 50
— in-16 » 2 50

**Maria Messina**
I Racconti di Cismè
in 8....................... L. 3 50
in 16..................... » 2 50
Pirichitto.................. L. — 50

**Luigi Metrailler**
Fra gli uccelli........... L. — 50

**Teresa Monaco Perissinotto**
Redento..................... L. — 80

**Marino Moretti**
Sentimento................. L. 2 50

**Luigi Motta**
L'oceano di fuoco...... L. 3 50

**Alessandro Orsi**
Il libro della gloria.... L. 2 —

**Ferruccio Orsi**
Tallero e Burilli......... L. 2 —

**Gina Pagani**
Gente alla buona........ L. 2 —

**Silvio Pagani**
Il castigo di Mirto.... L. 1 —

**Alessandro Vincenzo Panizzi**
Folletti..................... L. 2 —

**Teresa Monaco Perissinotto**
Redento ed altri racconti
L. — 80

**Augusto Piccioni (Momus)**
Pispolino.................. L. 1 —
Attraverso la Cina in automobile...................... L. 1 75
Fiorello e Farfallino.. » 1 50
Il tesoro dell'Imalaja. » 1 50
Zoccolino.................. » 2 —

**G. B. Prunaj**
Visioni del passato
in 8°...................... L. 4 —
in 16°..................... » 3 —

**Salvatore Raccuglia**
Teatro per i fanciulli. L. 1 50

**Girolamo Ragusa Moleti**
Acquerelli e macchiette L. 2 —
Miniature parlanti..... » — 80

**Adolfo Rossi**
L'ultima scoperta...... L. 3 50

**Netta Syrett**
La principessa del sogno
L. 2 50

**F. A. Termini**
Affetti sereni............ L. 2 —

**A. Thorburn**
Chiudete gli occhi, bambini
L. 2 —
Il mio amico Papaverino » 2 —

**Maria Vanni**
La malattia di Giannino L. 2 —
Le poesie dei miei bambini
L. 1 25
In vacanza................ L. 2 —

**Amelia Vecchia**
In famiglia............... L. — 0

**Anna Vertua Gentile**
Coraggio e avanti !, in-8 L. 3 50
Idem, in-16.............. » 2 50

**Oscar Wilde**
Il principe Felice...... L. 3 —

**Zaira Vitale**
Amleto...................... L. 1 50
Romeo e Giulietta...... » — 80

## Collezione dei Romanzi.

**Ciro Alvi**
Offredo e Isotta......... L. 1 —

**Giuseppe Anastasi**
La Toga.................... L. 3 —

**Anton Mario Antoniolli**
Amor di sogno........... L. 3 —
Passioni nel silenzio... » 3 —
Le inquietudini di Ethel » 3 50

**Antonino Arcuri**
Illusioni e sconforti... L. 2 —

**Giuseppe Atenasio**
Le campagnuole.......... L. 1 —
Verso il sogno........... » 3 —

**Giulio Barbey D'Aurevilly**
La donna affascinata.. L. 2 —

**Pio Baroja**
Il maggiorasco di Labraz
L. 3 —

**Edoardo Bellamy**
Eguaglianza.............. L. 2 —

**Enrico Augusto Berta**
Misterio d'alberi........ L. 2 —
Le due case.............. » 2 —

**Sofia Bisi Albini**
Fu così..................... L. 1 50

**Roberto Bracco**
Smorfie gaie.............. L. 3 50
Smorfie tristi............. » 3 50

**Luigi Capuana**
Delitto ideale............ L. 2 —

**Tullio G. Carnevali**
Idillio perverso.......... L. 2 —

**Francesco Chiofalo**
Fra bambini e maestri L. 2 —

**W. K. Clifford**
Lettere d'amore di tre donne
L. 2 —

**Giuseppe Conteglacomo**
Borghesia nuova........ L. 2 50

**Edm. e Giulio De Goncourt**
Madama Pompadour. L. 2 50

**Emilio Dolfi**
L'ombra.................... L. 3 —

**Onorato Fava.**
Gloria di sole............ L. 2 50

**Gemma Ferruggia**
Follie muliebri........... L. 1 —

**Anna Franchi**
Avanti il divorzio.... L. 3 50

**Anna Franchi**
Un eletto del popolo.. » 3 —
Dalle memorie di un sacerdote L. 3 —

**Fulvia**
Il dubbio.................. L. 1 50

**Cosimo Giorgieri Contri**
Anima oscura.......... L. 3 50

**Giovan Battista Grazia**
L'educazione in Egeria L. 2 50

**Tommasina Guidi**
L'amore dei quarant'anni L. 3 —

**Knut Hamsun**
Era pazzo?............. L. 2 —

**Paolo Hervieu**
Flirt......................... L. 2 —

**Joris Carlo Huysmans**
In via........................ L. 2 —

**Vicente Blasco Ibanez**
Ah.... il pane!.......... L. 3 —

**Jolanda**
Alle soglie d'eternità. L. 3 —

**Camillo Lemonnier**
Un maschio............. L. 2 —

**Giuseppe Lipparini**
Il signore del tempo.. L. 2 —

**Pietro Loti**
Fantasma d'Oriente.... L. 1 50

**Giuseppe Melzi-d'Eril**
Il destino degli umili. L. 2 —

**Mercedes**
Sul mare.................... L. 2 —

**Maria Messina**
Pettini fini................ L. 2 —
Piccoli gorghi........... » 3 —

**Clelia Milani**
Il primogenito........... L. 1 —

**Ottavio Mirbeau**
Sebastiano Roch......... L. 2 —

**Marino Moretti**
Il paese degli equivoci L. 3 —
I lestofanti................ » 3 50
Ah, ah, ah!................ » 3 50

**Neera**
Una passione............. L. 3 50

**Dionigi Norsa**
Tra due fuochi.......... L. 3 —
Gretchen.................... » 3 —
Donna Carla.............. » 3 50

**Giorgio Ofredi**
L'anima delle carni... L. 2 50

**Virginia Olper Monis**
Derelitti.................... L. 1 —

**Alfredo Oriani**
Olocausto.................. L. 3 —

**Elisa Orzeszko**
Argonauti moderni.... L. 1 —

**Luigi Perona**
Gente di campagna.... L. 2 —

**Arcangelo Pisani**
La rinuncia suprema. L. 2 —

**Romolo Quaglino**
In groppa ad Eros..... L. 3 —
Vigilie d'amore.......... » 1 —
Per non far soffrire... » 3 —
Le indiscrezioni di Trilby L. 3 50

**G. E. O. Rhaeticus**
Amori folli................ L. 2 —

**Giorgio Rodenbach**
Armonie di campane. L. 2 —

**Giuseppe Roumanille**
Racconti provenzali... L. 3 —

**Giulio Sandeau**
Marianna.................. L. 2 50

**Enrico Scapinelli**
Per l'anima!.............. L. 3 50

**Sfinge**
La vittima................. L. 3 —

**Nello Stagnitti**
La vita è divina........ L. 1 50

**Stendhal**
La Certosa di Parma.. L. 2 —

**Flavia Steno**
La nuova Eva........... L. 1 —

**Clarice Tartufari**
Ebe........................... L. 3 —

**Teresah**
Rigoletto................... L. 2 50

**Andrea Theuriet**
Selvaggetta............... L. 2 —

**Oscar Wilde**
Il ritratto di Doriano Gray L. 1 —

**Luciano Zuccoli**
Il maleficio occulto... L. 2 —

## Teatro.

**Guglielmo Anastasi**
Alla prova.................. L. 1 50

**Camillo Antona Traversi**
Atti Unici (L'assolto - In Bordata - Babbo Gournas - Calvario)...................... L. 4 —
Parassiti.................... » 3 50
Le Rozeno.................. » 4 —

**Giannino Antona Traversi**
I martiri del lavoro... L. 2 50
La prima volta - La mattina dopo - Il braccialetto. L. 3 50
La madre.................... » 3 —
Civetta — Per vanità.. » 3 50
Il Paravento, La Religione delle peccatrici....... L. 2 50

**Roberto Bracco**
TEATRO
Vol. I (Non fare ad altri - Lui, lei, lui - Dopo il veglione - Un' avventura di viaggio - Le disilluse - Una donna) L. 4 —
Vol. II (Maschere - Infedele - Il trionfo)............... L. 4 —
Vol. III (Don Pietro Caruso - La fine dell'amore - Fiori d'arancio - Tragedie dell'anima)......................... L. 4 —
Vol. IV (Il diritto di vivere - Uno degli onesti - Sperduti nel bujo)................ L. 4 —
Vol. V (Maternità - Il frutto acerbo)...................... L. 4 —

**Roberto Bracco.**
Vol. VI (La piccola fonte - Fotografia senza... - Notte di neve - La chiacchierina) L. 4 —
Vol. VII (I fantasmi - Nellina) L. 4 —
Vol. VIII (Il piccolo Santo - Ad armi cortesi)..... L. 4 —
Il perfetto amore...... L. 3 —
Naganauda, o il giubilo dei serpenti. Dramma buddistico versione di F. Cimmino L. 2 —

**Raffaele Fiore**
Emanuele Filiberto L. 2 —

**G. Sinilli**
Teatro italiano. Vol. I. Gli autori inediti. Il segreto del peccato.................. L. [illegible]

## Viaggi e Opere di varia letteratura.

**Emma Boghen Conegliani**
Rose di macchia........ L. 1 50

**Marcus de Rubris**
L'eterno viandante..... L. 2 50

**Giuseppe Finzi**
Dizionario di citazioni latine ed italiane............ L. 2 —
Rilegato [illegible] ........ » 10 —

**P. Francesco [illegible]**
Attraverso l'[illegible] L. [illegible]
[illegible]
Il [illegible]

*Prezzo del presente volume — L. 6,50.*